

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО
ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ «САНКТ-
ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ» (СПбГУ)

Зав.кафедрой

Председатель ГАК

Философии религии и религиоведения

_____ д.ф.н., проф. М.М. Шахнович

Выпускная квалификационная работа на тему:

**Трактат Петра Берхория «Ovidus moralizatus» в контексте
средневековой рецепции античной мифологии**

Направление 47.04.03 – Религиоведение

Рецензент:

к.ист.н. Е.И.Носова

_____ (подпись)

Выполнил студент:

Кислин Константин Борисович

_____ (подпись)

Научный руководитель:

к.ист.н., доц. Д.А.Браткин

_____ (подпись)

Санкт-Петербург

2018

Оглавление

Введение	2
Глава 1. Петр Берхорий: биография, авторский метод, источники и специфика восприятия античной мифологии в трактате «Ovidus Moralizatus»	12
Глава 2. Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» в контексте гуманистической рецепции античной мифологии.....	23
<i>Фабий Планцидад Фульгенций как представитель ранней средневековой рецепции античности.....</i>	<i>24</i>
<i>Петр Берхорий как представитель гуманистической традиции отношения к античной мифологии.....</i>	<i>27</i>
<i>Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» в контексте средневековой рецепции античной мифологии во Франции.....</i>	<i>31</i>
Глава 3. Вопрос средневекового отношения к тексту: функционализм или «поиск истины»?	35
<i>Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» в контексте средневекового мировосприятия.....</i>	<i>35</i>
<i>Трактат «Ovidus Moralizatus» в контексте средневековых «примеров» exempla.....</i>	<i>42</i>
<i>Трактат «Ovidus Moralizatus» как пособие для проповеди</i>	<i>47</i>
Глава 4. Авторское переосмысление античной мифологии в творчестве Овидия и средневековая рецепция «Метаморфоз» в трактате «Ovidus Moralizatus»	54
<i>История идей как методология исторического исследования.....</i>	<i>54</i>
<i>Публий Овидий Назон как интерпретатор античной мифологии</i>	<i>57</i>
<i>Средневековая рецепция «Метаморфоз» Овидия на примере трактата Петра Берхория «Ovidus Moralizatus».....</i>	<i>63</i>
Заключение.....	67
Список источников.....	69
Приложение. Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus», Глава I ...	74

Введение

Античная мифология и, в частности, «Метаморфозы» Овидия во все времена привлекали к себе внимание поэтов, богословов и простых обывателей. Не будет преувеличением сказать, что образы и сюжеты, представленные «Метаморфозах», стали и являются неотъемлемой частью европейской культуры. При этом каждая из эпох по-своему воспринимала многообразие образов, представленных в античной мифологии, осуществляла их рецепцию, вносила в них собственные смыслы. Интересно отметить, что наряду с великими произведениями Ренессанса: творениями Боттичелли, Тициана, Микеланджело, Рафаэля, прославляющими человеческую природу через возврат к античной эстетике, практически в то же самое время существовала и иная трактовка произведений античности. Согласно этой трактовке, представленной главным образом богословами и христианскими философами, произведения античных классиков есть ни что иное, как зашифрованное послание, при правильном прочтении которого становится очевидным скрытый в них христианский смысл.

Сложность исследования рецепции античной мифологии в Средние века (или, вообще, сложность исследования артефактов, принадлежащих к одной исторической эпохе, в контексте другой исторической эпохи) состоит в том, что исследователь должен не просто описать имеющиеся материальные источники, но и попытаться сконструировать на их основе ход мысли и мировоззренческие позиции их авторов, учитывая при этом общий интеллектуальный фон обеих эпох. Так, говоря о рецепции античной мифологии в Средние века и выделяя в качестве **объекта** исследования богословский трактат Петра Берхория «Морализованный Овидий», мы не имеем права ограничиться рассмотрением данного труда самого по себе, то есть без учета вопросов, связанных со средневековой рецепцией античности в целом; кроме того, мы должны будем отдельно коснуться вопроса

специфики средневекового мировосприятия как такового.

Отдельного внимания в рамках нашего исследования, несомненно, заслуживают и сами «Метаморфозы» Овидия. Здесь мы снова должны будем учитывать общий философский контекст эпохи их автора. Таким образом, проанализировав «Метаморфозы» Овидия в контексте мировосприятия, свойственного «веку Августа», мы сможем дать характеристику данного произведения с точки зрения заложенных в нем основных идей. Только после этого, учитывая контекст написания как самих «Метаморфоз», так и трактата Петра Берхория, мы сможем проанализировать рецепцию античной мифологии в Средние века на примере данных произведений.

Объектом данного исследования, как уже было указано ранее, является трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus», а его **предметом** – представленная в данном трактате рецепция античной мифологии.

Цель данной работы состоит в комплексном анализе трактата Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» в контексте средневековой рецепции античной мифологии.

В соответствии с целью исследования, были поставлены следующие **задачи**:

1. Охарактеризовать трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» с точки зрения его содержания, источников, которыми пользовался автор при его написании, методов работы автора. Обратит внимание на личность самого Петра Берхория, представить краткую биографическую справку и указать на то место, которое занимает трактат «Ovidus Moralizatus» среди его работ.
2. Рассмотреть вопрос о связи Петра Берхория с гуманистами. Указать на специфику отношения гуманистов к античному наследию, сопоставив данную специфику с рецепцией античности, представленной в трактате

Петра Берхория. Сделать выводы о степени влияния взглядов гуманистов на Петра Берхория и его труд.

3. Проанализировать трактат «Ovidus Moralizatus» с точки зрения целей его написания. Поставить вопрос о том, какие мотивы двигали самим автором при написании трактата – поиск «скрытого смысла», или соображения чисто практического характера. Провести сравнительный анализ трактата Петра Берхория и средневековых сборников примеров для проповеди *exempla*.

4. Сопоставить трактат «Ovidus Moralizatus» и сами «Метаморфозы» Овидия с точки зрения содержащихся в них идей. Указать на преломление идей, содержащихся в поэме Овидия в средневековой рецепции данного произведения.

Исследование трактата Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» в контексте средневековой рецепции античной мифологии произведено при помощи сравнительно-исторического **метода**.

Историографический обзор

Согласно с поставленными в исследовании задачами, работа поделена на четыре главы.

В первой главе данной работы представлена краткая биография Петра Берхория, дана характеристика его авторского метода (заключающегося в цитировании оригинала «Метаморфоз» и его «моральной» трактовке с использованием цитат из Библии и сочинений гуманистов), приведены основные источники, на которые Петр Берхорий опирался в своей работе (сочинения Фульгенция, Исидора Севильского («Etymologiae», глава «De diis gentium»), Рабана Мавра («De rerum naturis», «De universo»), Третий Ватиканский Мифограф, анонимная поэма «Ovide moralise» на старофранцузском языке, «Африка» Петрарки и произведение Джона Райдуолла «Метафоризированный Фульгенций»).

Стоит отметить, что кроме исследований кандидата филологических наук

А.В. Журбиной, специальные работы, посвященные Петру Берхорию и его творческому наследию, на русском языке отсутствуют. А.В. Журбина – автор перевода следующей после пролога трактата «Ovidus Moralizatus» главы «De formis figurisque deorum» (единственного на данный момент перевода Петра Берхория на русский язык) - в ряде статей анализирует творческое наследие Петра Берхория: указывает основные этапы его биографии, говорит об интерпретации Петром Берхорием античной мифологии с точки зрения скрытого в ней «морального» смысла, рассуждает о влиянии на восприятие античного наследия Петром Берхорием точки зрения гуманистов.

Несмотря на дефицит русскоязычных работ, посвященных Петру Берхорию, имеется некоторое количество иностранных исследователей, упоминающих Петра Берхория в своих трудах. Прежде всего, на наш взгляд, здесь стоит назвать Вильяма Дональда Рейнольдса (W.D.Reynolds) – автора выполненного в 1971 году перевода трактата «Ovidus Moralizatus» на английский язык. В предисловии к данному переводу автор указывает основные этапы жизни Петра Берхория, дает характеристику его метода, анализирует его взаимодействие с гуманистами.

Крупнейший исследователь Ренессанса Эрвин Панофский упоминает «Ovidus Moralizatus» в одной из сносок к своей работе «Ренессанс и ренессансы в искусстве Запада».

Также Петру Берхорию посвящена статья «Commentary and collaboration in the Medieval allegorical tradition», выполненная Джейми Фумо (Jamie C. Fumo), входящая в состав коллективной монографии «A handbook to the reception of Ovid», посвященной рецепции Овидия на протяжении всей истории Запада. В статье дается небольшая справочная информация относительно биографии Петра Берхория и источников, которыми он пользовался во время написания «Ovidus Moralizatus»; анализируется метод работы Петра Берхория, заключающийся, по мнению автора, в «моральной» трактовке сюжетов античной мифологии. Кроме того, в данной статье приводится некоторая библиография. Приведенные в ней исследования посвящены, впрочем, не

трактату «Ovidus Moralizatus» непосредственно, а, в лучшем случае, используют его в качестве примера средневековой рецепции античной мифологии.

Таким образом, мы можем констатировать, что комплексное исследование, посвященное трактату «Ovidus Moralizatus» на данный момент отсутствует не только в отечественной, но и в зарубежной историографии. Указанные исследователи в своих трудах касаются довольно ограниченного круга вопросов, связанных с данным литературным памятником. Данный факт открывает для нас весьма широкие возможности для исследования «Ovidus Moralizatus».

Прежде всего, отдельного внимательного рассмотрения заслуживает вопрос о нахождении трактата «Ovidus Moralizatus» в контексте гуманистической традиции трактовки античной мифологии в Средние века. Анализ данной темы представлен во второй главе нашей работы, в которой мы рассматриваем трактат «Ovidus Moralizatus» как исторический артефакт, существующий в контексте гуманистического взгляда на античную мифологию. В рамках данной главы мы, опираясь на статью Е.В. Литовченко «Фабий Планцидад Фульгенций и первая рецепция античности» и статью Ч.Г. Гусейнова «Истолкование мифологии на рубеже античности и средневековья: из книги латинского грамматика V-VI вв.», анализируем метод восприятия античной мифологии одного из первых (по мнению Е.В. Литовченко - первого) представителей ее рецепции – Фульгенция. По мнению указанных авторов, отношение Фульгенция к античности повлияло на всю последующую традицию ее восприятия, в том числе – и на творчество Петра Берхория.

Далее, во второй главе мы обращаем внимание на существовавшую в Средние века полемику по поводу допустимости чтения произведений античных авторов христианами мыслителями. Здесь мы опираемся главным образом на статьи А.Х. Горфункеля, Ю.П. Малинина, А.В. Журбиной, Л.В. Евдокимовой и других.

В третьей главе мы рассматриваем трактат «Ovidus Moralizatus» с точки зрения тех целей, которые ставил перед собой Петр Берхорий при его написании, пытаясь ответить на вопрос: является ли трактат «Ovidus Moralizatus» мистическим поиском «скрытого смысла», или его автор преследует чисто практические цели – снабдить клириков Церкви пособием для проповеди (как он и указывает во введении к своему труду), и, соответственно, относится к самым мифологическим сюжетам и образам только как к материалу для практического использования?

Отметим, что с нашей точки зрения дать удовлетворительный ответ на этот вопрос невозможно без учета специфики средневековой картины мира как таковой. Кроме того, у нас не получится однозначно выбрать один из двух представленных вариантов. Основываясь на сочинениях классиков исторической мысли, таких как У.Эко, Й.Хейзинга, М.Пастуро, А.Я. Гуревич, мы приходим к выводу о том, что «небесное» и «мирское» в средневековой картине мира настолько тесно переплетены между собой, что «мистический» смысл существует в самых обыденных и повседневных вещах, присутствует в этом мире постоянно.

Важнейшей частью третьей главы является рассмотрение «Ovidus Moralizatus» в контексте средневековых примеров *exempla*. Стоит отметить, что это первая попытка рассмотрения «Ovidus Moralizatus» в подобном контексте (в одной из своих статей А.В. Журбина констатирует близость трактата Петра Берхория к средневековым *exempla*, однако, не идет дальше этого).¹ В третьей главе мы опираемся на исследование христианских примеров *exempla*, выполненные ведущими специалистами по данной теме как в России, так и за рубежом. Прежде всего имеются в виду исследования С.Мула, В.В. Смирновой и Мари-Анн Поло де Болье. Кроме того,

¹ Журбина, А.В., Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В.Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. - №12 – С. 252-288. ; А.В. Журбина пишет, стр.254: «Важнейшим элементом для Берсюира здесь становится не само энциклопедическое знание, которое является лишь предлогом, а морализация: автор стремится не столько просветить читателя - клирика, сколько снабдить его удачными примерами - аллегориями, которые впоследствии могли бы быть использованы в проповедях. В целом произведение очень близко к сборникам «*exempla*».

цитируются, посвященные *exempla*, работы А.Я. Гуревича,² М.Л. Гаспарова, А.В. Топоровой и других.

В качестве главного вывода третьей главы констатируется сходство трактата Петра Берхория со сборниками средневековых примеров *exempla* на позднем этапе их эволюции, когда они перестают быть наставлениями для монахов внутри монастыря и начинают применяться в проповеди.

В четвертой главе мы предпринимаем попытку рассмотрения трактата «*Ovidus Moralizatus*» с точки зрения содержащихся в нем идей. При этом, наша задача состоит в том, чтобы проанализировать рецепцию античной мифологии в самих «Метаморфозах» Овидия, выделив основные идеи, отражающие мировоззренческие позиции их автора, и посмотреть, каким образом эти идеи преломляются в средневековой христианской рецепции «Метаморфоз» на примере трактата Петра Берхория.

Возможность проведения подобного рода анализа предоставляет нам методология истории идей. В четвертой главе данной работы мы даем краткую справку о подобном подходе к изучению истории, пользуясь пособием «История идей как методология познания» под редакцией Г.Н. Оботуровой.

В рамках четвертой главы перед нами стоят сразу несколько задач. Первая из них касается освещения вопроса о соотношении римской религиозности и мифологии. Здесь мы прежде всего используем в качестве источника работу Д.Шайда «Религия римлян» и совместное исследование Г.С. Кнабе и И.А. Протопоповой «Культура античности». Далее перед нами встает задача анализа «Метаморфоз» Овидия в контексте философско-интеллектуального фона его эпохи. Для ее решения мы обращаемся к исследованиям творчества Овидия, выполненным Н.В. Вулих, С.А. Ошеровым, И.М. Тронским и другими.

В заключительной части данной главы мы исследуем преломление

² Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: «Искусство», 1989. – 368с.

основных идей «Метаморфоз» Овидия в трактате Петра Берхория «Ovidus Moralisatus», обращаясь непосредственно к тексту данного трактата, перевод первой главы которого выполнен в рамках нашей работы и представлен в приложении к ней. Укажем на то, что перевод выполнен по оцифрованному изданию 1511 года.³

Положения, выносимые на защиту:

- Автор трактата «Ovidus Moralisatus» Петр Берхорий при написании своего труда находился под влиянием специфики отношения к античной мифологии гуманистов. Как и гуманисты, Петр Берхорий рассматривает мифологические сюжеты и образы в качестве символов, при правильной трактовке которых возможно (и необходимо) выявить «скрытый» в них «христианский» смысл. Кроме того, Петр Берхорий использовал цитаты произведений гуманистов в своих работах.
- Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralisatus» написан с чисто практической целью: снабдить проповедников материалом для проповеди. Соответственно, было бы неверно считать Петра Берхория мистиком. С нашей точки зрения, Петр Берхорий относится к своему материалу весьма отстраненно. Однако, мы должны учитывать специфику средневекового мировосприятия, в котором «мирское» и «небесное» находятся в неразрывном единстве.
- Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralisatus» близок к средневековым *exempla* на позднем этапе их эволюции, когда они перестают использоваться исключительно для наставления братьев по ордену в благочестивой жизни и проникают в проповедь мирянам.

³ Berchorius, Petrus / Thomas <Wallensis>, Metamorphosis ovidiana moraliter explanata, Paris, 1511 [Электронный ресурс] // Bayerische Staats Bibliothek. URL: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10159049.html> (дата обращения: 22.04.2018).

- Основные идеи творчества Овидия, выраженные им в «Метаморфозах», такие как представление о человеке как о творце культуры и окружающей действительности, идея достижения бессмертия через искусство, идея человеческого общества как цели истории, преобразуются в христианской рецепции «Метаморфоз» - трактате Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» - таким образом, что Бог, а не человек становится и центром мироздания и его смыслом.

Говоря о **новизне** исследования, прежде всего укажем на отмечавшееся ранее отсутствие комплексных работ, объектом которых является трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus». В нашем исследовании мы постарались осветить данный литературный памятник с нескольких сторон: рассмотрели его как *исторический артефакт*, обратив внимание на контекст эпохи его создания; проанализировали данный трактат с точки зрения *целей*, двигавших автором при его написании; и, наконец, сделали некоторые выводы относительно содержащихся в нем *идей*.

Кроме того, в рамках данной работы был произведен перевод первой главы трактата «Ovidus Moralizatus» с латинского оригинала на русский язык. Ранее данная глава на русский язык не переводилась. Перевод выполнен по оцифрованному изданию текста 1511 года.⁴

Актуальность данной работы основывается на широком спектре возможностей применения представленного в ней материала в исторических исследованиях. Анализ трактата Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» в контексте средневековых примеров *exempla*, в частности, может быть интересен исследователям как самих *exempla*, так и средневековой проповеди вообще. Кроме того, представленный в работе материал может быть

⁴ Berchorius, Petrus / Thomas <Wallensis>, Metamorphosis ovidiana moraliter explanata, Paris, 1511 [Электронный ресурс] // Bayerische Staats Bibliothek. URL: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10159049.html> (дата обращения: 22.04.2018).

интересен для исследователей ренессансного отношения к античности. Анализ трактата Петра Берхория «Ovidus Moalizatus» может привлекаться и к историческим исследованиям, опирающимся на методологию истории идей.

В целом, трактат «Ovidus Moralizatus», как яркий пример средневековой рецепции античной мифологии, может быть привлечен в качестве источника для целого ряда исторических исследований. При этом отметим особо, что, поскольку число работ, включающих данный трактат в поле своего внимания, крайне мало, любое комплексное исследование трактата «Ovidus Moralizatus» обладает, на наш взгляд, не только новизной, но и актуальностью.

Глава 1. Петр Берхорий: биография, авторский метод, источники и специфика восприятия античной мифологии в трактате «Ovidus Moralizatus»

В данной главе нами будет представлена биография Петра Берхория; указаны источники, которыми он пользуется в своей работе (с конкретными примерами заимствований и указанием на то, как именно цитируемые Берхорием авторы повлияли на его работу); проанализирован авторский метод Петра Берхория.

Начиная разговор о личности Петра Берхория и значении его трактата «Ovidus Moralizatus» в контексте средневекового понимания античной мифологии, прежде всего следует указать на то, что данное сочинение, хотя и является, по мнению исследователя Вильяма Дональда Рейнольдса (William Donald Reynolds), работой, «кульминационной для средневекового понимания Овидия», намного уступает по популярности работам подобного типа (мифографиям), вышедшим из под пера таких авторов, как Фабий Планцидад Фульгенций, Франческо Петрарка, Джованни Боккаччо и других (о влиянии данных авторов на переосмысление античности, представленной в работах Петра Берхория, мы поговорим в дальнейшем). Наибольшей популярностью пользовалась первая глава «Ovidus Moralizatus» - «De Formis Figurisque Deorum» - даже получившая отдельное от основного труда распространение. На русский язык на данный момент переведена только данная глава трактата; перевод выполнила кандидат филологических наук, старший сотрудник ИМЛИ РАН, А.В.Журбина.⁵

Труд Петра Берхория, несмотря на его относительно низкую популярность, безусловно, является частью общей традиции морализации античной мифологии, сложившейся в Средние века. Не случайно автор «Ovidus Moralizatus» активно использует в своей работе концепции своих

⁵ Журбина, А.В., Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В.Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. – №12 – С. 252-288.

предшественников, касающиеся описания богов и трактовки мифологических событий. Как будет показано в дальнейшем, метод работы Петра Берхория состоит в заимствовании определенных трактовок и описаний у предшественников: как «морализаторов» (Третий Ватиканский Мифограф, Фабий Планцидад Фульгенций и др.), для которых вся ценность античного наследия состоит в его «скрытом» моральном смысле, так и у гуманистов (Франческо Петрарка, Джованни Бокаччо и др.), для которых ценность языческой мифологии состоит прежде всего в ее художественной, литературной составляющей. Однако Петр Берхорий занимается не только компиляцией текстов предшественников, но и активно вносит свой вклад в пересказ античной мифологии там, где это необходимо, добавляя для наглядности яркие, живописные детали и описания.

Как уже было отмечено ранее, перевод всего трактата «*Ovidus Moralizatus*» на русский язык отсутствует (переведена только первая, наиболее известная, его глава). Однако, мы располагаем переводом на английский язык, выполненным американским ученым-филологом Вильямом Дональдом Рейнольдсом в 1971 году.⁶ Перевод снабжен вступлением, в котором автор, опираясь на латинские источники,⁷ описывает авторский метод Петра Берхория, подчеркивая влияние на его работу сочинений предшественников и приводя конкретные примеры подобного влияния. Кроме того, в данном вступлении содержится краткая биография Петра Берхория и данные об истории издания «*Ovidus Moralizatus*».

Согласно Вильяму Дональду Рейнольдсу, Петр Берхорий родился в XIV веке, юность провел в области Пуату, и в совсем молодом возрасте вступил в орден Францисканцев. Около 1320 года Берхорий покидает орден и

⁶ William Donald Reynolds The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation. - University of Illinois at Urbana-Champaign, 1971. - 870.

⁷ C.S.E.I. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 1 – Vindobane, 1986. ; P.G. Patrologiae Cursus Copletus Series Graeca. Ed. J.P. Migne. 161 vols. Paris, 1857-1903. ; P.L. Patrologiae Cursus Completus Series Latina. Ed. J.P. Migne. 221 vols. Paris? 1844-1900. ; M.G.H. Monumenta Germaniae Historiae. Scriptores Rerum Merovingicarum. 7 vols. Hannoverae, 1885-1951. ; Alexander (Third Vatican Mythographer) Liber Imaginum Deorum in Classicorum Auctorum e Vaticanis Codicibus Editorum. Ed. Angelo Mai. 10 vols. Rome, 1828-38. III, pp. 161-277 и др.

переезжает в Авиньон, где в то время, как известно, был основан папский двор (Авиньонское пленение пап). В Авиньоне Петр Берхорий заручается поддержкой влиятельного кардинала Пьера де Прэ, благодаря которому получает несколько продвижений по службе. Во время своего пребывания в Авиньоне Берхорий знакомится с великим итальянским поэтом-гуманистом Франческо Петраркой (где-то между 1337 и 1341 годами). С 1342 года до самой своей смерти в 1362 году Берхорий постоянно находится в Париже, или неподалеку от него.

Вильям Дональд Рейнольдс приводит в своем труде интересный эпизод из жизни Берхория: дело в том, что он обвинялся в ереси, и даже сидел в тюрьме. При этом, В.Д. Рейнольдс подчеркивает, разбирая этот эпизод, что Петр Берхорий пользовался поддержкой короля и кардинала, соответственно, предположение о том, что он мог пострадать из-за своих сочинений выглядит не слишком убедительно. В.Д. Рейнольдс делает вывод о том, что, скорее всего, Петр Берхорий обвинялся, истинно или ложно, в занятиях магией. В любом случае, к 1355 году преследования прекратились. К тому времени королем Франции стал Иоанн II Мудрый, который благоволил Петру Берхорию, назначив его сначала королевским секретарем, а затем настоятелем монастыря Сент-Элуа.

В 1361 году Петр Берхорий в последний раз встречается с Франческо Петраркой, прибывшим в то время в Париж, и умирает в 1362 году: в то время, когда один из величайших писателей-гуманистов своего времени находился еще в городе.

Некоторые подробности касательно биографии Петра Берхория сообщает и А.В. Журбина в своей статье «Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов». В частности, А.В. Журбина уточняет место рождения Петра Берхория – город Saint-Pierre-du-Chemin, *«современный департамент Вандея, в Средние века Пиктавия (Pictavia)»* (приводится цитата из пролога к XIV книге Reductorum Morale – энциклопедии, в состав которой в качестве XV

книги входит трактат «Ovidus Moralizatus»: mea vero patria Pictavia).⁸

А.В. Журбина, кроме того, приводит сведения, касающиеся судебного преследования Петра Берхория. Исследователь пишет: *«В 1349г., когда Берсюир еще жил в Авиньоне, его назначают казначеем монастыря Notre-Dame de Coulombs (Шартрская епархия). Из-за различных интриг аббат монастыря обвиняет его в ереси и требует суда: в 1350 г. Летом Берсюира арестовывают, весной 1351 г. Он предстает перед судом в качестве “студента Парижского университета”, которым он, видимо, стал к тому времени. В его защиту выступают не только члены университета, но и сам король Иоанн II Добрый, и Берсюир выигрывает дело (подробно оно описано в статье Pierre Bersuire в “Histoire Litteraire de la France” (Paris, 1962), Vol. XXXIX. P. 281-285».*⁹

Здесь я хочу заметить, что кроме работ А.В. Журбиной и незначительного количества отдельных статей, работы, специально посвященные Петру Берхорию и его сочинениям, на русском языке отсутствуют. Однако, опираясь на имеющийся материал, главным образом на сам трактат «Ovidus Moralizatus», мы можем сравнивать содержащуюся в нем информацию с мифографиями и морализациями других авторов, и делать некоторые выводы относительно стиля работы Петра Берхория и нахождения его в традиции средневековой рецепции античности в целом.

Считается, что Петр Берхорий за свою жизнь написал пять основных произведений: *«“Reductorium morale”, 16 книг о сущностях вещей, чудесах и пр. с присовокуплением морального толкования; “Dictionarium morale”, или “Repertorium” о смысле отдельных слов Писания, представленных в конкордансах; “Breviarum morale”, или “Breviatorium”, текст которого утрачен. Также не сохранился трактат “Cosmographia”, или “Descriptio mundi”. Единственное сочинение на старофранцузском это “Decades”,*

⁸ Журбина, А.В., Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В.Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. - №12 – С. 252-288. С. 280

⁹ Там же, С. 281

*первый полный перевод всего доступного в тот период корпуса текстов “Декад” Тита Ливия. Датировка ни одной из книг точно не установлена».*¹⁰

В контексте данной работы нас более всего интересует книга XV Reductorum morale – «Ovidus Moralizatus» («Морализованный Овидий»), в которой автор предлагает аллегорическую трактовку «Метаморфоз» Овидия в «христианском духе» (согласно с христианскими представлениями о мире и догматикой). Данная книга, первая редакция которой была написана примерно в 1340 году в Авиньоне, получила широкое распространение отдельно от основного корпуса энциклопедии «Reductorum morale», и является, пожалуй, самой популярной работой Петра Берхория. Кроме того, особой популярностью пользовалась первая глава «Ovidus Moralizatus» «De Formis Figurisque Deorum», так же имевшая отдельное хождение от остальных глав XV книги. Известный историк и теоретик искусства Эрвин Панофский пишет: *«Сравнимое только с “Генеалогией богов” Бокаччо (и это исключительно на почве Италии), мифографическое “Вступление” Берхория и его производные составляли важный источник информации всякий раз, как предстояло изобразить или описать классические божества».*¹¹

«De Formis Figurisque Deorum» представляет собой описание и морализаторскую трактовку роли и значения богов античного пантеона, таких как Юпитер, Сатурн, Марс, Венера, Диана и других. Как отмечает Вильям Дональд Рейнольдс, данная схема в целом похожа на описание античных божеств, содержащееся в поэме Петрарки «Африка». Берхорий совершенно однозначно ориентировался на данное произведение своего друга-гуманиста в своей работе и, за исключением нескольких дополнений, главное из которых заключалось в том, что Петр Берхорий указывает, какая планета посвящена тому, или иному богу, близко придерживается модели

¹⁰ Журбина, А.В., Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В.Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. - №12 – С. 252-288. С. 253

¹¹ Панофский, Э., Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер. с англ. А.Г.Грабичевского. – М.: «Искусство», 1998. – 362с. С. 233

Петрарки.

В прологе к XV книге «Ovidus Moralizatus» Петр Берхорий объясняет читателю цель своей работы: обучение «правильному» пониманию античной мифологии клириков. Примечательно, что оценивая в данном прологе общее содержание античной мифологии, Берхорий сравнивает ее с теми притчами (или, как он их называет, «баснями»), которые содержатся в самом Священном Писании, и которые, собственно, нужны только для того, чтобы объяснить читателю на наглядных, простых примерах, основные положения и смысл христианской религии. А.В. Журбина пишет: *«Берсюир подкрепляет утверждение о необходимости использования /.../ басен примером Священного Писания, так как в Нем также содержится множество нравоучительных рассказов. Внешне эти рассказы выглядят как басни, а на самом же деле каждый из них призван раскрыть какую-либо истину. /.../ Подобным же образом поступают и поэты, чьи басни всегда имеют целью раскрыть какую-либо истину»*.¹² Уместно будет отметить, что, по мнению исследователей, интерес Петра Берхория к «Метаморфозам» Овидия был обусловлен не только тем, что данная «языческая Библия» привлекает его своей универсальностью и полнотой содержания»,¹³ но и влиянием на Берхория гуманистов. Мы еще коснемся специфики этого влияния.

Говоря о методе Петра Берхория, прежде всего стоит указать на то, что он использовал четырехчастное толкование содержания мифологических сюжетов и образов античных богов, а именно: аллегорического, исторического, аналогического и морального. Данный принцип был широко распространен в Средние века при трактовке античных сюжетов. В частности, как сообщает В.Д. Рейнольдс, он применялся Данте в поэме «Пир» («Convivio») и Джованни Боккаччо в произведении «Генеалогия языческих богов».

¹² Журбина, А.В. Судьба Метаморфоз Овидия во Франции на пороге Нового времени (нач. XIV – сер. XVI в.): от аллегории к литературному переводу: автореферат к дис. ...канд. филологических наук: 10.01.03: защищена 09.02.2010: - М., 2010. – 25с. С. 15-16

¹³ Там же, С. 16

Петр Берхорий не стесняется цитировать в своей работе произведения своих предшественников, часто добавляя к этим описаниям яркие образы и описания (так как наглядность, иллюстративность подачи материала соответствует главной цели автора – проповеди Священного Писания среди мирян). А.В. Журбина пишет: *«Его описания не лишены яркой образности, в них чувствуется навык опытного церковного ратора. В то же время, язык сочинения приспособлен к нуждам проповедника, не отягощенного энциклопедическим образованием: это средневековая латынь, довольно просто организованная синтаксически, несколько засоренная многочисленными повторами конструкций и отдельных слов»*.¹⁴ Источниками Петру Берхорию служат прежде всего произведения Фульгенция, Исидора Севильского («Etymologiae», глава «De diis gentium»), Рабана Мавра («De rerum naturis», «De universo») и Третий Ватиканский Мифограф.¹⁵ Кроме того, Петр Берхорий указывает (в Прологе к «Ovidus Moralizatus») в качестве своих источников и другие произведения, а именно: анонимную поэму «Ovide moralise» на старофранцузском языке, «Африку» Петрарки и произведение Джона Райдуолла «Метафоризированный Фульгенций». Как отмечает А.В. Журбина, *«список упомянутых и процитированных у него [Берхория – прим. мое] авторов весьма обширен и заставляет думать о его огромной эрудиции»*.¹⁶

Рассмотрим более подробно метод работы Петра Берхория на конкретном примере – изображении Берхорием Юноны (данный пример содержится в работе В.Д. Рейнольдса). Итак, согласно Берхорию: *«Юнону изображали как женщину, держащую царский скипетр в правой руке. Ее голова была скрыта облаком, а одежда была разноцветной. Радуга, изгибающаяся в дугу, была*

¹⁴ Журбина, А.В., Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В.Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. - №12 – С. 252-288. С. 255

¹⁵ Средневековое сочинение неизвестного автора, аллегорически (в отличие от первых двух Ватиканских Мифографов) изображавшее сюжеты античной мифологии. Подробнее: Первый Ватиканский Мифограф / Пер. с лат., вступ. статья и коммент. В.Н. Ярхо. – СПб.: Алетейя, 2000. – 304 с.

¹⁶ Журбина, А.В. Судьба Метаморфоз Овидия во Франции на пороге Нового времени (нач. XIV – сер. XVI в.): от аллегории к литературному переводу: автореферат к дис. ...канд. филологических наук: 10.01.03: защищена 09.02.2010: - М., 2010. – 25с. С. 14

*посвящена ей, и люди говорили, что радуга – посланница Юноны. Павлин – птица, посвященная Юноне – лизал ей ноги».*¹⁷ В.Д. Рейнольдс отмечает, что практически все эти положения содержатся в «Африке» Петрарки. Исключение составляет идентификация радуги (богиня Ирис) в качестве посланницы Юноны: данного положения нет у Петрарки, однако, эти сведения содержатся в Третьем Ватиканском Мифографе. То, что Юнона держит в правой руке царский скипетр – оригинальная идея Берхория.

Помимо этих визуальных элементов Берхорий добавляет несколько фактов о Юноне (известных из различных источников), которые он затем использует в качестве материала для дальнейшей морализации. По словам Берхория, Юнона символизирует собой стихию воздуха (есть у Фульгенция), является сестрой и женой Юпитера («Африка» Петрарки) и девой (Третий Ватиканский Мифограф). Она была выращена Нептуном и ей прислуживали нимфы (Третий Ватиканский Мифограф); теперь Юнона является богиней королевств и богатств (Фульгенций). После того как Петр Берхорий перечисляет все эти признаки и добавляет некоторые пояснения к ним (Юнона – воздух – вскормлена Нептуном, так как пары, которые поднимаются с моря, становятся воздухом), он приступает к морализации.

Юнона, в соответствии с трактовкой Берхория, может быть представлена в качестве Пресвятой Девы Марии, или любой другой святой девы, или как Церковь (Церковь, как невеста Юпитера-Христа), или, как предлагает Фульгенций в процитированном выше фрагменте – в качестве земного богатства; богиня Ирис (радуга) может быть представлена как священник или прелат.

Приведем еще один пример, почерпнутый из В.Д. Рейнольдса, как демонстрацию стремления Петра Берхория к яркости и насыщенности изображаемых им образов: говоря о Сатурне, Петр Берхорий рисует образ пугающего божества, сидящего на троне посреди пламени. В.Д. Рейнольдс

¹⁷ William Donald Reynolds The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation. - University of Illinois at Urbana-Champaign, 1971. - 870.

констатирует в связи с данным примером, что автор «Ovidus Moralizatus» находится под влиянием Петрарки и отношения гуманистов к классической литературе и поэзии в целом.

Примечательно, что Петр Берхорий совершенно не боится противоречий в описании античных божеств в своем трактате. Так, говоря о Сатурне в главе «De Formis Figurisque Deorum», он пишет: *«Сатурн считался и изображался согбенным старцем, печальным и бледным. В одной руке он держал серп, на котором было также и изображение змеи, кусавшей свой хвост, другой же рукой – запихивал в рот малютку сына и вонзал в него свои зубы»*.¹⁸

Моральная трактовка такова: *«Сатурн может означать некоего вышестоящего злого человека – например, старика-прелата, закосневшего в греховном поведении, согбенного, то есть отклонившегося от прямой дороги истины, или же пригнутого к земле от обжорства. В руке у него серп из-за постоянной лжи и злодеяний, он весь в крови, поскольку его серп служит несправедливым грабежам, режет и мучит других людей. Он пожирает детей, поскольку спускает шкуру со своих подчиненных и разоряет их своими вымогательствами и поборами. Змея в его руке – это, наверняка, те слуги, воры-чиновники, ядовитые клеветники и прочие змеи, которых они обычно держат при себе, чтобы посредством их травить и мучить тех несчастных, что в его власти»*¹⁹ (данный фрагмент повествования практически полностью позаимствован Петром Берхорием из произведения Фабия Планцидада Фульгенция «Три книги о мифологии»). После подобного толкования Сатурна, не делающего чести этому богу, Петр Берхорий продолжает: *«Или скажи так, - здесь автор обращается к священнику, читающему его книгу; слово “скажи”, очевидно, можно трактовать как “скажи своей пастве”. - Сатурн, который был первым, кто обучил итальянцев, или италийцев, сеять зерно, – ведь он зовется Сатурном от*

¹⁸ Цит. по: Журбина, А.В., Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В.Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. - №12 – С. 252-288. С. 260

¹⁹ Там же, С. 261

*слова saturando “насыщать”, – и утолил голод людей, дотоле питавшихся желудями, – им может быть и какой-либо благочестивый и справедливый прелат, поглощенный заботой о насыщении других. Если он пожирает дурных сыновей и подданных, то, значит, содействует их исправлению. Его жена – Она, то есть благочестие и сострадание, кормит нищих, подавая им милостыню и помощь. Серп же в его руке означает рвение к справедливости. Он достиг глубокой старости, то есть разумен и рассудителен. Если хочешь, можно представить себе его в образе ангела с серпом из Апокалипсиса».*²⁰

В данной главе мы рассмотрели историографический материал, непосредственно посвященный Петру Берхорию и его трактату «Ovidus Moralizatus». Рассмотренные нами источники позволяют сделать вывод о том, что Петр Берхорий находился в традиции аллегорической, морализаторской трактовки античного наследия. Нужно подчеркнуть, что автор далеко не первым предложил «нравственное» толкование мифологических сюжетов, но, напротив, как было показано в данной главе, активно использовал в своей работе концепции и построения своих предшественников и современников.

Имеющийся историографический материал позволяет нам говорить и о методе работы Петра Берхория, заключавшемся в цитировании чужих работ с добавлением собственных красочных описаний и трактовок. Целью же труда «Ovidus Moralizatus» было прежде всего обучение клириков «правильной» проповеди.

В следующей главе мы постараемся включить сочинение Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» в более широкий контекст. Речь в ней пойдет об истории восприятия античного наследия с Средние века, начиная от Фабия Планцидада Фульгенция; о традиции трактовки античного наследия, существовавшей среди гуманистов; о связи «Ovidus Moralizatus» с другими

²⁰ Цит. по: Журбина, А.В., Пьер Берсюр. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В. Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. - №12 – С. 252-288. С. 263

произведениями, являющимися примером средневековой рецепции античности.

Глава 2. Тракта́т Петра Берхория «Ovidus moraliztus» в контексте гуманистической рецепции античной мифологии

Говоря о трактате Петра Берхория в связи со средневековой рецепцией античной мифологии, мы с необходимостью должны указать на то, что средневековое восприятие мира имело свои особые специфические черты; средневековый человек видел мир не таким, каким он представляется современному человеку. Прежде всего я имею в виду аллегорическое восприятие мира: человеку Средневековья существующая действительность представлялась наполненной символическим содержанием, требующим разгадки. Кроме того, мир в целом воспринимался через призму Писания, что не могло не отразиться и на восприятии античной мифологии. Факт подобного аллегорического мировосприятия отмечали в своих работах многие исследователи, такие как Умберто Эко, Аарон Яковлевич Гуревич и другие. Эта идея, в частности, находит выражение в работе Умберто Эко «Искусство и красота в средневековой эстетике». Автор данной работы приводит в пример творчество Данте Алигьери, который *«неизменно воспринимал мифологические сюжеты и другие произведения поэтов-классиков как аллегии»*.²¹

А.Я. Гуревич в своей работе «Категории средневековой культуры» также отмечает, что средневековое сознание трактует мир четырьмя разными способами, видит в нем как бы четыре слоя смыслов: буквальный, аллегорический, аналогический («анагогический») и моральный. В соответствии с подобным восприятием, получают свою трактовку как явления окружающего мира (природы, которая рассматривается в качестве «Книги Бытия»), так и священные тексты и тексты поэтов (в том числе и античных).

А.Я. Гуревич упоминает в своем исследовании труд богослова каролингской эпохи Рабана Мавра (автора, на которого ссылался в своей

²¹ Эко, У. Искусство и красота в средневековой эстетике. – СПб.: «Алетейя», 2003. – 254с. С. 173

работе, в частности, Петр Берхорий) «Аллегии ко всему Священному писанию», в котором автор показывает, что *«одно и то же понятие могло быть истолковано по всем четырем смыслам. Иерусалим в буквальном значении – земной город; в аллегорическом – церковь; в тропологическом – праведная душа; в анагогическом – небесная родина»*.²² А.Я. Гуревич отмечает, что «четырёхсмысленному» толкованию подвергались далеко не только священные тексты, но и произведения поэтов и классиков античности, в том числе и «Метаморфоз» Овидия.

Обозначив специфику средневекового восприятия античности и мира в целом, остановимся подробнее на истории средневековой рецепции античности и, в частности, на личности одного из первых ее представителей – Фабия Планцидада Фульгенция.

Фабий Планцидад Фульгенций как представитель ранней средневековой рецепции античности

Во введении к «Ovidus moralizatus» Петр Берхорий указывает в качестве одного из своих источников сочинение «Три книги о мифологии» позднелатинского грамматика Фабия Планцидада Фульгенция (он был родом из Африки, город Телепт; годы жизни ок. 467 – 532; обстоятельства его биографии неизвестны). Более подробное рассмотрение взглядов и авторского метода Фульгенция представляется полезным для данной работы, так как, по мнению некоторых исследователей, таких как Г.Ч. Гусейнов, Е.В. Литовченко, А.В. Журбина, произведения данного автора, жившего на рубеже античности и средневековья, представляет собой пример совершенно нового, невиданного до него, отношения к античному наследию. Фульгенций не только трактует античную мифологию аллегорически, но и делает это в соответствии с христианским пониманием мира. В статье «Фабий Планцидад Фульгенций и первая рецепция античности» Е.В. Литовченко утверждает:

²² Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры. - М.: "Искусство", 1984. - 286с. С. 76

*«Характер передачи античного наследия в произведениях Фульгенция заставляет признать его не носителем живой традиции, а скорее представителем первой рецепции античности в Постклассическом латинском мире».*²³

Для христианина Фульгенция античная мифология представляется сборником басен, в которых, однако, заключен некий моральный смысл. При этом, ключом к пониманию этого смысла является христианство. Пересказывая в своих работах сюжеты античной мифологии, Фульгенций часто обращается к Священному писанию для того чтобы «раскрыть» их «подлинный» моральный смысл. В своей статье «Истолкование мифологии на рубеже античности и средневековья: из книги латинского грамматика V – VI вв.» Г.Ч. Гусейнов характеризует отношение Фульгенция к античной мифологии следующим образом: *«Единственное (для Фульгенция – прим. мое) оправдание мифологии в том, что хотя она и является вздором, однако ж, нет такого вздора, который не был бы поледным испытанием для христианина, и на всякий вымысел есть своя правда. Вся мифология является, следовательно, инобытием морали и природы и как таковая вполне заслуживает разгадывания и истолкования».*²⁴

Г.Ч. Гусейнов анализирует метод работы Фульгенция, который можно разделить на четыре фазы повествования. Прежде всего, Фульгенций предлагает в начале (или в конце) каждой басни некую общую морализацию; далее следует сжатый пересказ содержания басни (мифа); затем следует этимологическое толкование имен главных действующих лиц и толкование их атрибутов; в завершение, Фульгенций приводит цитаты из Библии в качестве подтверждения своего видения морального смысла басни. Ч.Г. Гусейнов отмечает, что творчество Фульгенция является переходным этапом от античности к средневековой традиции толкования смысла

²³ Литовченко, Е.В. Фабий Планцидад Фульгенций и первая рецепция античности // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. - 2010. - №16. - С. 53-57. С.56

²⁴ Гусейнов, Ч.Г. Истолкование мифологии на рубеже античности и средневековья: из книги латинского грамматика V-VI вв. // Античность как тип культуры / А.Ф.Лосев, Н.А.Чистяков, Т.Ю.Бородай и др. - М.: Наука, 1988. - С. 325-334. С. 324-325

мифологических сюжетов. Он пишет: *«Морализации Фульгенция – переходный этап от античной традиции (Корнут, гомеровские аллегории, физикалистские толкования александрийцев) к четырехступенчатой аллегорезе Священного писания, сложившейся в Средние века (исторический, аллегорический, тропологический и анагогический уровни толкования)»*.²⁵

Новое понимание Фульгенцием античности демонстрирует А.В. Журбина в своей статье «Позднеантичный Вергилий: автор или авторитет? Казус Фульгенция», в которой она доказывает что Фульгенций просто использует Вергилия для своих морализаций, придерживаясь позиции, что автор «Энеиды» не вполне сам понимал «смысла» своего произведения, так как не был «просвещен» христианской верой. Примечательно, что комментарий Фульгенция к «Энеиде» построен в роли диалога Вергилия и Фульгенция, в котором позднеантичный грамматик сначала спрашивает поэта о смысле его сочинения, а потом и сам «раскрывает» этот смысл. А.В. Журбина пишет: *«Фульгенций, в силу своих христианских убеждений, становится сперва равным, а потом, в общем, и выше Вергилия и даже ближе к концу поучает его, а тот признает, что, несмотря на все свое дарование, настоящая истина ему не открылась. /.../ Вергилий, таким образом, не может полноценно комментировать текст, так как истинной его сути он не видит»*.²⁶

Таким образом мы видим, что многие приемы, которыми впоследствии будут пользоваться средневековые морализаторы античной мифологии, имели место уже в V – VI веках в творчестве Фабия Планцидада Фульгенция. Говоря о влиянии Фульгенция на Петра Берхория, можно отметить, что это влияние не сводится только лишь к простому цитированию Берхорием Фульгенция в качестве источника:²⁷ Петр Берхорий в целом находится

²⁵ Гусейнов, Ч.Г. Истолкование мифологии на рубеже античности и средневековья: из книги латинского грамматика V-VI вв. // Античность как тип культуры / А.Ф.Лосев, Н.А.Чистяков, Т.Ю.Бородай и др. - М.: Наука, 1988. - С. 325-334. С. 328

²⁶ Журбина, А.В. Позднеантичный Вергилий: автор или авторитет? Казус Фульгенция // Индоевропейское языкознание и классическая филология. - 2016. - №том1. - С. 310-319. С. 315-316

²⁷ Приведенная в первой главе данной работы цитата из «De Formis Figurisque Deorum» о Сатурне практически полностью заимствована из «Трех книг о мифологии» Фульгенция

внутри той традиции, у истоков которой стоял Фульгенций.

Петр Берхорий как представитель гуманистической традиции отношения к античной мифологии

Как уже было отмечено ранее, в своем труде «Ovidus Moralizatus» Петр Берхорий активно привлекает в качестве своих источников произведения гуманистов, таких как Джованни Боккаччо, Франческо Петрарка и другие. Кроме того, отмечалось использование Берхорием четырехчастной трактовки античных сюжетов, характерное для гуманистов (в том числе – для Данте Алигьери). В данной главе я хотел бы подробнее остановиться на той полемике, которая развернулась вокруг античного наследия в эпоху Возрождения в Италии, и на том, как гуманистическое понимание античности оказало влияние на французских интерпритаторов античных текстов, в том числе – на Петра Берхория.

Как сообщает в своей статье «Полемика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения» А.Х. Горфункель, в Италии, начиная с XIV века имела место полемика вокруг античного наследия, заключавшаяся в рассмотрении вопроса о допустимости чтения и использования в своих трудах литературных произведений времен античности. Данная полемика была представлена двумя основными точками зрения – гуманистической и «консервативной».

Гуманистическая точка зрения, согласно которой христианин может без ущерба своей вере читать произведения античных классиков, так как в них якобы заложен христианский смысл, была представлена прежде всего Франческо Петраркой и Джованни Боккаччо. Как сообщает А.Х. Горфункель, Петрарка «в трактате “О своем и чужом невежестве” упрекнул самого себя в том, что отдает предпочтение античной культуре, а не христианскому идеалу, в том, что он – “цицеронианец, а не христианин”».²⁸

²⁸ Горфункель, А.Х. Полемика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения // Античное наследие в

При этом, разумеется, Петрарка вовсе не отрекается от христианства, рассматривая античные сюжеты аллегорически.

Джованни Боккаччо, автор трактата «Генеалогия языческих богов», в XIV его книге обосновывает возможность, и даже необходимость знакомства христианина с языческим наследием. А.Х. Горфункель пишет: *«Боккаччо приводит доводы, которым суждено будет сыграть важную роль в гуманистической полемике последующих десятилетий: он обвиняет противников новой культуры в невежестве (они “осуждают все, чего не знают”), выдвигает на первый план нравственное содержание поэзии, созвучное с христианским учением, получающим, таким образом, преимущественно этическое истолкование»*.²⁹

«Консервативная» точка зрения наиболее четко была выражена в произведении «Светляк в ночи» монаха-доминиканца Джованни Доминичи, жившего на рубеже XIV - XV веков. Характеризуя данный трактат, Ч.Г. Горфункель отмечает: *«Трактат Джованни Доминичи, /.../ будущего кардинала и гонителя гуситской ереси, /.../ явился развернутым обвинительным актом, направленным против гуманизма, стремящегося возродить античное духовное наследие. Названием трактата /.../ он хотел полемически подчеркнуть необходимость восстановления старой христианской антитезы света истинной веры и тьмы язычества, переосмысленной у Петрарки, который противопоставлял тьме предшествующих столетий средневековый свет возрождения античной культуры»*.³⁰

Ответом на позицию, высказанную в трактате Джованни Доминичи стали послания *«признанного главы флорентийских гуманистов канцлера республики»*³¹ Колуччо Салутати.

В своих послания Салутати обосновывает возможность и необходимость

культуре Возрождения. - М.: "Наука", 1984. – С. 6-19. С. 6

²⁹ Горфункель, А.Х. Полемика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения. - М.: "Наука", 1984. – С. 6-19. С. 6

³⁰ Там же, С. 7

³¹ Там же, С. 7

изучения античного наследия христианином, приводя в поддержку данной позиции три основных тезиса. Первый из них заключается в обличении «святого невежества» монахов, не способных из-за своего незнания латинской грамоты правильно понять сам текст Священного писания. Вторым доводом основан на том, что изучение поэзии и философии не вредит, а приносит пользу христианину, так как само Писание может быть представлено как поэтическое произведение (обращаясь к Джованни Доминичи, Салутати пишет: *«Священное Писание не что иное как поэзия, хотя тебя, ученейший муж, и ужасает это имя!»*³²). И наконец, третий довод заключается в оправдании языческой литературы и мифологии, которая, при ее «правильном» прочтении может содержать в себе «христианский» смысл. Ч.Г. Горфункель пишет: *«Гуманист провозглашает единство христианства и добродетельного язычества: “Между истиной и истиной нет противоречия, нет различия и ничего такого, в чем бы они взаимно разрушали или отвергали друг друга. Они взаимно содействуют и благоприятствуют одна другой”. В языческой поэзии и культуре в целом обнаруживается, таким образом, “согласие с католической истиной”. В результате христианство получает истолкование в качестве всеобщей этической нормы, завершающей и совершенствующей, но не отвергающей высшие достижения античной культуры»*.³³

Итогом данной полемики стал запрет на многие произведения гуманистов, провозглашенный на Тридентском соборе. Ч.Г. Горфункель отмечает: *«Истинными предтечами тридентского духа явились враги возрожденного гуманизма античного наследия»*.³⁴

Как показывает в своей статье «Общественная мысль Франции XV в. И античная культура» Ю.П. Малинин, взгляды итальянских гуманистов повлияли и на развитие общественной мысли Франции. Ссылаясь на

³² Горфункель, А.Х. Полемика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения. - М.: "Наука", 1984. - С. 6-19. С. 18

³³ Там же, С. 13

³⁴ Там же, С. 18

итальянского исследователя Франко Симоне, Ю.П. Малинин отмечает, что во Франции имело место *«устойчивое, не прерывающееся с последней трети XIV века культурное движение, представители которого проявляли чрезвычайно большой интерес к античной литературе, стремясь подражать в своих сочинениях лучшим ее образцам»*.³⁵ При этом, *«сильное влияние на это движение оказали итальянские гуманисты, с которыми французы поддерживали более или менее регулярные контакты»*.³⁶

Небезынтересно будет отметить, что, согласно Ю.П. Малинину, гуманистическая мысль во Франции имела свою особую специфику. Так, он пишет: *«Во Франции, в отличие от Италии, христианская культурная традиция была слишком сильна, чтобы религиозные ценности могли подвергнуться явной критике, чтобы им могли быть противопоставлены новые нравственные понятия. Эта традиция переживет XV столетие и выльется в так называемый христианский гуманизм»*.³⁷

В данной статье Ю.П. Малинина Петр Берхорий не упоминается, но зная характер его работ и его метод, и учитывая близкое знакомство Берхория с Петраркой, мы, как мне кажется, вполне можем отнести Петра Берхория к «французским гуманистам», о которых идет речь в данной статье.

Таким образом, в данном параграфе мы установили близость Петра Берхория к гуманистической традиции понимания античного наследия. Нами было показано, что он вполне находится в том контексте понимания античности, который имел место во Франции XIV века.

Трактат Петра Берхория «Ovidus moralizatus» в контексте средневековой рецепции античной мифологии во Франции

³⁵ Малинин, Ю.П. Общественная мысль Франции XV в. и античная культура // Античное наследие в культуре Возрождения. - М.: "Наука", 1984. - С. 131-136. С. 131

³⁶ Там же, С. 131

³⁷ Там же, С. 133

В данной главе речь пойдет о восприятии «Метаморфоз» Овидия во Франции начала XIV – середины XVI века. Мы постараемся сравнить произведение Петра Берхория «Ovidus moralizatus» с другими сочинениями французских авторов, так или иначе использовавших «Метаморфозы» Овидия в своей работе.

Основным источником данного параграфа является автореферат А.В. Журбиной «Судьба Метаморфоз Овидия во Франции на пороге Нового времени (нач. XIV – сер. XVI в.): от аллегии к литературному переводу», в которой автор сравнивает анонимную поэму «Ovide moralise» на старофранцузском языке (начало XIV века), трактат Петра Берхория и первый полный литературный перевод «Метаморфоз» Овидия, выполненный Франсуа Аббером (приблизительно в 1547 – 1557) в контексте истории перевода истории переводов Овидия во Франции. А.В. Журбина приходит к выводу о том, что при использовании и комментировании «Метаморфоз» имеет место тенденция к переходу от аллегорической трактовки описанных в них сюжетов («Ovide moralise», «Ovidus Moralizatus») к более точной, буквальной передаче оригинального текста (у Франсуа Аббера).

В своей работе А.В. Журбина приводит некоторые обстоятельства, связанные с историей интереса к Овидию в средневековой Франции: *«После довольно длительного периода полужабвения существенное повышение интереса к Метаморфозам наблюдается в XII веке, который получил название aetas ovidiana (овидианский век). Этот интерес является, по-видимому, составляющей частью нового – более полного, чем ранее, - христианского освоения античности. /.../ Подобные идеи интеграции античной литературы в общую историю, созерцаемую христианином, исповедовали Гуго и Ричард Сен-Викторские, повлиявшие, в свою очередь, на Винченца из Бове. Кроме того, увеличению интереса к занимательным античным сюжетам способствует и новое учение о проповеди, которое призывает клирика адаптироваться к нуждам паствы и выбирать примеры,*

*способные заинтересовать представителей разных сословий».*³⁸

Поэма «Ovide moralise» написана в стихотворной форме. Ее автор, в отличие от Петра Берхория, по видимому, ставил перед собой цель не столько просветить, сколько развлечь читателя (и заказчика, личность которого с точностью не установлена). Однако, это не означает, что автор отходит от характерного для средневековой рецепции античной мифологии того времени «христианского» понимания ее смысла. Прежде всего, анонимный автор указывает на то, что христианин вправе читать античную литературу. Для обоснования данного положения он ссылается на Послание к Римлянам апостола Павла, *«в котором апостол утверждает, что всякая книга полезна для чтения. /.../ Ovide Moralise, I; 1-4: “Если писание говорит правду, все, что содержится в книгах, служит нам уроком, ведется ли там речь о дурном или добром”».*³⁹ Как мы уже знаем, подобного рода аргументы являются типичными для представителей средневековой рецепции античной мифологии, в том числе и для Петра Берхория. Кроме того, в прологе к своей поэме анонимный автор приводит еще один типичный риторический аргумент: он заявляет о «скрытом» христианском смысле, заложенном в «Метаморфозах». А.В. Журбина пишет: *«Автор говорит, что он перескажет басни так, как он их понимает, не отступая от того, как они изложены у Овидия. /.../ Эти слова в определенной степени обманчивы: речь здесь отнюдь не о точности перевода, а о том, что языческие басни содержат в себе тайный смысл. ОМ, I: 41-46: Все басни только кажутся ложными, на самом деле – в них одна правда. Эта правда, сокрытая под вымыслом, откроется тому, кто сможет познать их значение».*⁴⁰

Таким образом, мы можем констатировать определенное сходство в

³⁸ Журбина, А.В. Судьба Метаморфоз Овидия во Франции на пороге Нового времени (нач. XIV – сер. XVI в.): от аллегории к литературному переводу: автореферат к дис. ...канд. филологических наук: 10.01.03: защищена 09.02.2010: - М., 2010. – 25с. С. 7

³⁹ Журбина, А. В. «Морализованный Овидий» в контексте переводов XIV в.: анализ пролога // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. — Серия «Филологические науки» / Гл. ред. серии В. И. Супрун. — Волгоград: ВГПУ, Издательство «Перемена», 2008. — № 10 (34) — С. 139–142. С. 139-140

⁴⁰ Там же, С. 140

отношении к античной мифологии между авторов «Ovide moralise» и Петром Берхорием. Сходство это обусловлено нахождением обоих авторов в общем контексте понимания языческой мифологии, как «басен», содержащих в себе «скрытый» моральный смысл. Стоит еще раз напомнить о том, что Петр Берхорий указывал «Ovide moralise» в качестве одного из своих источников и активно цитировал данную работу в своем произведении.

Если говорить о влиянии Петра Берхория на последующую средневековую традицию рецепции античности, можно упомянуть статью Л.В. Евдокимовой «“Sensus Historicus” и исторический смысл аллегорического текста в эпоху позднего средневековья: Дешан, "Баллада о ласточке-клеветнице"». Данная статья представляет собой анализ аллегорического толкования поэмы Эсташа Дешана «О ласточке-клеветнице» (XIVв.). Сообщается, что Дешан (по своим собственным словам) подразумевает под ласточкой папу Григория XI. Кроме подобного «исторического» толкования, в соответствии со средневековой традицией, данный текст имеет и аллегорическое «моральное» толкование: *«ласточка - клеветник, охваченный завистью и злобой, которому предстоит отправиться в ад.»*⁴¹ Л.В.Евдокимова особо отмечает использование Дешаном в своих аллегорических толкованиях трактата «Ovidis Moralizatus» Пьера Берхория, что позволяет предположить наличие общего «канона» в аллегорическом толковании тех или иных символов. Изложенный в данной статье материал констатирует влияние Пьера Берхория на Эсташа Дешана, что указывает на важность сочинения «Ovidus Moralizatus» для средневековой рецепции античной мифологии.

В заключении данной главы стоит отметить, что на первый взгляд трактат Петра Берхория вполне вписывается в общую гуманистическую парадигму понимания античной мифологии, получившую свое начало в раннем средневековье, прошедшую стадию становления во время развернувшейся в эпоху Возрождения дискуссии с консервативно настроенными

⁴¹ Евдокимова, Л.В. "Sensus Historicus" и исторический смысл аллегорического текста в эпоху позднего средневековья: Дешан, "Баллада о ласточке-клеветнице" // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. - 2013. - №3(33). - С. 52-65. С. 52

представителями Церкви, и продолжавшуюся вплоть до середины XVI века. Однако, на наш взгляд, невозможно однозначно причислить Петра Берхория к гуманистам по той причине, что, сохраняя за христианином право чтения произведений античности, он, тем не менее, извлекает из «Метаморфоз», либо конструирует самостоятельно, именно те смыслы, которые всецело соотносятся с христианским пониманием мира. В следующих главах мы подробнее остановимся на вопросах о целях работы Петра Берхория и тех идеях, которые заключает в себе его труд.

Глава 3. Вопрос средневекового отношения к тексту: функционализм или «поиск истины»?

Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralisatus» в контексте средневекового мировосприятия

Анализируя трактат «Ovidus Moralisatus», уместно будет, на наш взгляд, задаться вопросом о том, какие цели и задачи ставил перед собой при его написании сам автор – Петр Берхорий; чем он руководствовался? Для ответа на данный вопрос мы, прежде всего, должны обратить внимание на специфику средневекового мировосприятия в целом, осветив такие аспекты, как: символизм в средневековой картине мира; роль аллегории в обыденном мышлении; соотношение символического и «реального» в повседневной жизни, проповеди и литературе. Кроме того, важным вопросом в данном контексте будет вопрос о том, является ли Петр Берхорий носителем средневекового мировосприятия, или мы можем говорить о нем уже как о представителе гуманистической традиции (и, если «да», - в какой степени). Рассмотрение данных вопросов будет полезно для понимания места труда Петра Берхория в средневековой традиции «морализации» античной мифологии. С другой стороны, используя некоторые примеры из трактата «Ovidus Moralisatus», мы сможем использовать данный материал уже для демонстрации на его примере специфики средневекового отношения к античности и к миру в целом.

Проблему средневековой картины мира так или иначе затрагивают в своих работах едва ли не все крупнейшие медиевисты современности: Жак Ле Гофф, Йохан Хейзинга, Л.П.Карсавин, А.Я.Гуревич, Умберто Эко и другие. Несмотря на некоторые расхождения в оценке средневекового мышления (например, А.Я.Гуревич воспринимает средневековую культуру, как аудиальную, тогда как Й.Хейзинга говорит о преобладании в ней визуальной

составляющей), все эти авторы сходятся в одном принципиальном вопросе – человек Средневековья мыслит символами, и этот символизм мировосприятия является, собственно, важнейшей характеристикой осмысления действительности в данный период.

Говоря о генезисе символического мировосприятия, упомянем кратко о философской подоплеке подобного отношения к действительности. Прежде всего стоит отметить, что традиция аллегорической трактовки текста берет начало еще в античную эпоху: критики Гомера – Фиоген Ригийский, Ксенофан и другие предлагали воспринимать богов, описанных в «Одиссее» и «Илиаде», аллегорически; стоик Карнут был автором трактата «Об аллегорическом истолковании богов», где так же изображал божеств греческого пантеона аллегорически. Важнейшим философским процессом формирования символического подхода к пониманию действительности в Средние века становится полемика номиналистов и реалистов. Под влиянием реализма, утверждающего наличие универсалий, существующих «до вещи», в этот период складывается представление о том, что за каждым феноменом действительности стоит «высшая сущность»; что каждый объект, сюжет или факт материального мира отсылает разум человека к некой трансцендентной, находящейся вне времени и пространства «идее» этой вещи, объекта или факта. Ориген (ок.185 - ок.254) – основатель ранней христианской герменевтики – выделял три возможные степени трактовки текста (три «пласта» его смысла): исторический – объективное, буквальное понимание текста; душевный – интерпретация текста с точки зрения человеческого восприятия смысла, так называемый «явный смысл»; духовный – то есть, «тайный» смысл текста, постичь который возможно исключительно при помощи веры и откровения. Вероятно, самый влиятельный философ Средневековья – Отец церкви Аврелий Августин (354 - 430) – в своем трактате «Христианское учение» постулировал разделение «вещи» и «знака»: «вещь», согласно его учению, познается через «знак». Таким образом, как замечает в своем труде «Символическая история европейского

Средневековья» М.Пастуро: *«Средневековое мышление по аналогии старается установить связь между явным и скрытым, что присутствует в этом мире и тем, что находится среди вечных истин мира потустороннего»*.⁴²

С X века широкое распространение в Средневековой Европе получают этимологические словари, авторы которых пытаются добраться до онтологической сути того или иного слова путем различного рода сопоставлений и спекуляций. М.Пастуро приводит в пример негативное отношение к дереву орех (лат., *nux*) на том основании, что его название созвучно латинскому глаголу «вредить» (*nocere*) (та же самая ситуация происходит со словом яблоко: *malus* – яблоко и *mal* – зло, лат.).⁴³

Важнейшей составляющей каждого отдельного символа является его моральное наполнение; литература, проповедь, анекдоты и басни, искусство – все это имеет ценность лишь постольку, поскольку может дать человеку некий моральный урок – способствовать, в конечном итоге, его спасению. Крупнейший исследователь Средневековья Й.Хейзинга пишет: *«Как только в голове [представителя средневековья – прим.мое] начинает витать идея, получившая имя и образ, она воспринимается как бы в системе нравственных и религиозных понятий, произвольно разделяя их высочайшую достоверность»*.⁴⁴ Чрезвычайно важно в этом смысле подчеркнуть, что именно эта трансцендентальная моральная идея является конечной целью восприятия мира, текста и искусства средневековым человеком. При этом, данный божественный, «скрытый» пласт реальности может быть проявлен в совершенно различных формах. Кроме того, если мы говорим о таких популярных в Средневековье жанрах, как «морализации» и «примеры» *exempla* (которым будет посвящен отдельный параграф данной главы), мы должны указать на то, что один и тот же пример или описание

⁴² Пастуро, М. Символическая история европейского Средневековья. Пер. с фр. Е.Решетниковой. – СПб.: «Александрия», 2012. – 448 с., илл. С. 14

⁴³ Там же, ... С. 12

⁴⁴ Хейзинга, Й. Осень Средневековья / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В.Сильвестрова; Коммент., указатели Д.Э.Харитоновича. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 768 с., ил. С. 410

может отсылать к различным моральным трактовкам. Таким образом, средневековое понимание *смысла* произведения не имеет ничего общего с современным его пониманием. То есть, когда Петр Берхорий в своем трактате сначала трактует образ Сатурна положительно, а затем, буквально в следующем же абзаце, употребляя характерную фразу «или скажи так», обращенную к потенциальному читателю трактата – клирику Церкви, приводит отрицательную трактовку образа данного бога, мы не должны говорить о том, что Берхорий впадает в некое противоречие, или «вводит нас в заблуждение», «цинично» приводя противоречащие друг другу примеры, что, в нашем понимании, означает «неистинность» как минимум одного из них. Напротив, для Петра Берхория, средневекового автора, никакого противоречия тут просто не существует: в зависимости от реальной жизненной ситуации данный пример может быть проинтерпретирован проповедником, пользующимся его книгой, как в положительном, так и в отрицательном контексте, поскольку истина, собственно говоря, заключена не в самом примере, а лежит вне его. Именно наличие трансцендентальной истины приводит к тому, что форма примера (рассказа или объекта) в средневековом мировосприятии превалирует над его конкретным содержанием. Именно форма, то есть те образы, которыми наполнен интеллектуальный мир средневековья, создают матрицу, отсылающую к надмировой божественной истине; содержание же может быть взято и проинтерпретировано совершенно произвольным образом. Й.Хейзинга пишет по этому поводу: *«Крайне трудно в средневековом мышлении с точностью отделить серьезность от игры, искреннее убеждение – от того настроения, которое англичане называют pretending и которое сходно сосредоточенному поведению играющего ребенка, поведению, которое занимает такое важное место в первобытных культурах и которое не выразить с точностью такими понятиями, как лицемерие или притворство»*.⁴⁵

⁴⁵ Хейзинга, Й. Осень Средневековья / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В.Сильвестрова; Коммент.,

Употребление таких понятий, как «скрытый смысл», «трансцендентальная истина» и тому подобных ставит перед нами вопрос о принадлежности Петра Берхория к мистической традиции трактовки текста. Логика нашего исследования требует разъяснения вопроса отношения автора «Ovidus Moralizatus» к той «истине», которая содержится в античных «баснях». Частично мы уже осветили данную проблему в предыдущей части нашего анализа, однако нам все же нужно акцентировать внимание на то, что Петр Берхорий, являясь клириком Церкви, и ставя перед собой конкретную цель – снабдить священников материалом для проповеди, едва ли может считаться мистиком в том смысле, в котором мы говорим, например, о немецкой мистике XIV века. Скорее, мы можем говорить о том, что произведение Петра Берхория по сравнению с мистицизмом, как мы его понимаем, отличается от последнего своими чисто утилитарными задачами. Главным становится не содержание трактата, а его функция – решение повседневных задач, зачастую далеких от трансцендентальных поисков.

Согласно Й.Хейзинга, средневековое понимание действительности отличается тем, что повседневная жизнь человека была до такой степени пропитана символическим религиозным содержанием, что это порождало опасность профанации религиозности. Исследователь приводит пример достаточно вольного обращения со священными символами немецкого писателя и богослова Хайнриха (Генриха) Сузо (1295 - 1366), *«съедающего три дольки разрезанного на четвертинки яблока за Святую Троицу, а четвертую – “в любви, с коею божия небесная мать ясти давала яблочко милому своему дитянке Иисусу”*».⁴⁶ Й.Хейзинга цитирует еще один средневековый документ, свидетельствующий о профанированном отношении к гостии: *«О женщине, лежавшей на больничной койке, было сказано: “И, помыслив о близкой смерти, просила она принести ей доброго*

указатели Д.Э.Харитоновича. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 768 с., ил. С. 441

⁴⁶ Хейзинга, Й. Осень Средневековья / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В.Сильвестрова; Коммент., указатели Д.Э.Харитоновича. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 768 с., ил. С. 258

нашего Господа”».⁴⁷

О профанированном отношении к святыням пишет в своей статье «Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время» современный российский медиевист Михаил Майзульс. Приводя многочисленные примеры «наказания» священных изображений, не оправдавших ожидания людей, он делает вывод о том, что *«насилие над святынями порой служит радикальной формой молитвы – общение с высшими силами переходит на повышенные тона»*.⁴⁸ Многочисленные примеры достаточно вольного обращения с сакральными предметами приводит выдающийся советский и российский исследователь средневековья А.Я.Гуревич. В монографии «Культура и общество средневековой Европы глазами современников» ученый ссылается на один из средневековых «примеров» ехемпла, повествующем о хозяйке улья, которая, *«видя, что улей гибнет, по чьему-то совету положила в него тело Христово»*. В данном рассказе любопытен не только факт попытки магического воздействия на пчел со стороны женщины, но и поведение самих насекомых: *«“Признав творца”, пчелы соорудили из воска маленькую часовеньку со стенами, окнами, крышей, дверьми, колокольней и поставили в ней алтарь, на который и возложили гостию (DM, IX:8; EB, 317; Klapper 1914, N 71)»*.⁴⁹

Таким образом, применительно к европейскому Средневековью XII – XIV веков мы должны говорить скорее не о мистицизме, как о созерцании Бога и божественной Истины через уход в себя и намеренное отстранение от мира, а, напротив, о том, что весь мир, в том числе и повседневная жизнь средневекового человека, была пропитана этой «божественной реальностью»; а также о том, что в этот период имел место диалектический процесс, моментами которого являлись, с одной стороны, освящение

⁴⁷ Хейзинга, Й. Осень Средневековья / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В.Сильвестрова; Коммент., указатели Д.Э.Харитоновича. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 768 с., ил. С. 264

⁴⁸ Майзульс, М. Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №2. С. 16

⁴⁹ Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: «Искусство», 1989. – 368с. ... С. 176

повседневной действительности через символическое присутствие Бога в мире, и, с другой стороны, - профанация самой религиозной истины, происходящее из-за смешения с обыденной жизнью людей.

Когда мы рассматриваем трактат «Ovidus Moralizatus» и подобные сочинения, мы говорим не о мистицизме, не об экзегетике и, тем более, не о герменевтике (которая, как мы знаем, в это время еще не сформировалась). Мы говорим о произведении, полностью вписанном по своей форме в рамки средневекового мировосприятия – когда Бог присутствует в мире через символы и открывается человеку в каждом образе, вещи или примере, которое встречается ему в повседневной действительности. Мистицизм же, в таком случае, – это реакция на подобное средневековое мировосприятие, удаление Бога из мира, постулирование его принципиальной безобразности и невыразимости. Ярчайшим примером подобного «мистического» отношения к миру является, разумеется, Реформация, перенесшая «центр тяжести» духовной жизни человека из мира – в глубины его собственного естества.

Таким образом, мы должны рассматривать трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» как произведение, вполне согласованное с духом позднего Средневековья: времени, когда «небесное» и «земное» оказалось практически слито в повседневном мировосприятии в единое целое.

Что касается вопроса о принадлежности Петра Берхория к гуманистической традиции, прежде чем ответить на него, мы должны сначала подумать над тем, насколько сами гуманисты, Петрарка, Боккаччо и другие являются носителями принципиально нового мировосприятия, отличного от средневекового, и насколько они, все-таки, являются представителями своего времени – времени позднего Средневековья. Лично я соглашаясь в данном вопросе с Й.Хейзинга, считаю, что интерес к возрождению античного наследия в период с XII по XIV век существовал скорее в прежних, средневековых формах, чем имел какие бы то ни было принципиально новые формы выражения. Кроме того, гуманизм, что следует из самого его названия, подразумевает постановку человеческой личности и

человеческих интересов в центр мироздания (отказ от теоцентризма), то есть – появления принципиально нового типа мышления; тогда как дошедшие до нас источники (в том числе и трактат Петра Берхория), позволяют нам говорить о том, что их авторы всецело продолжают находиться в рамках средневекового мировосприятия; такого мировосприятия, при котором потустороннее и земное слито в нерасторжимом единстве.

Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» сложно однозначно охарактеризовать как «богословский» или «светский», поскольку сама средневековая картина мира не предполагает четкого разграничения данных областей.

Трактат «Ovidus Moralizatus» в контексте средневековых «примеров» exempla

Автор перевода главы “De Formis Figurisque Deorum” на русский язык и исследователь творчества Петра Берхория А.В.Журбина отмечает, что данная глава трактата «Ovidus Moralizatus», в целом, напоминает имевшие широкое распространение в средневековой Европе сборники «примеров» exempla.⁵⁰ Я думаю, мы не ошибемся, если распространим данный тезис и на остальные главы трактата, поскольку они так же представляют собой сборник примеров-аллегорий, призванных снабдить проповедующих служителей Церкви наглядным материалом для проповеди. Характеризуя цели и задачи автора «Ovidus Moralizatus», А.В.Журбина пишет: *«Важнейшим элементом для Берсюира становится не само энциклопедическое знание, которое является лишь предлогом, а морализация: автор стремится не столько просветить читателя-клирика, сколько снабдить его удачными примерами и аллегориями, которые впоследствии могли бы быть использованы в*

⁵⁰ Журбина, А.В., Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В.Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. - №12 – С. 252-288. С. 255

проповедях».⁵¹ В связи с этим в рамках данной работы представляется необходимым рассмотреть трактат «Ovidus Moralizatus» в контексте средневековых «примеров» *exempla*.

Изучение средневековых *exempla* в настоящее время пользуется большой популярностью среди ученых-медиевистов, как отечественных (В.В.Смирнова, Л.Г.Хорева, А.В.Топорова и других), так и зарубежных (Стефано Мула, Мари-Анн Поло де Болье и другие). Проводятся встречи и конференции, посвященные данной теме;⁵² создаются научные сообщества.⁵³

Происхождение термина связывают с именем Жака ле Гоффа, давшего и первое определение данного понятия, согласно которому *exempla* – это *«короткий рассказ, выдаваемый за истинный и предназначенный для того, чтобы быть включенным в какую-либо речь (обычно проповедь) с целью убедить аудиторию с помощью спасительного урока»*.⁵⁴ Не останавливаясь подробно на вопросе о корректности данного определения, не входящем в область нашего исследования, отметим только, что трактат «Ovidus Moralizatus» представляет собой разбитое на короткие эпизоды изложение «Метаморфоз» Овидия с приложенной к каждому такому фрагменту «морализацией», а цель написания трактата – снабжение клириков материалом для проповеди. Однако прежде чем однозначно отнести трактат Петра Берхория к средневековым *exempla*, мы должны учесть некоторую специфику данного «жанра» (исследователи так же, в основном, сходятся на мнении, что *exempla* не может считаться жанром в литературном смысле). Данная специфика связана с различным пониманием «примеров» с течением времени; с их эволюцией.

Как отмечают А.Я.Гуревич, С.Мула, В.В.Смирнова и многие другие

⁵¹ Журбина, А.В., Пьер Берсюир. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В.Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. - №12 – С. 252-288. С. 255

⁵² Например, состоявшееся в 2012 году при кафедре романской филологии ПСТГУ заседание научного медиевистического семинара.

⁵³ Так, при Высшей школе социальных наук в Париже была создана Группа исторической антропологии средневекового Запада (ГАНОМ), члены которой активно занимаются разработкой данной темы.

⁵⁴ Цит.по: Стефано, М. Средневековые цистерцианские *exempla*: между филологией и историей //Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С. 113-132. С. 115

исследователи, первоначально запись и изложение «примеров» не были предназначены для проповеди среди широких масс верующих. В период с XI по XII века *exempla* представляли собой сборники анекдотов, описывающих не вполне обыкновенные (с вмешательством чудесного) эпизоды из жизни монахов и простых людей. Эти рассказы в основной своей массе распространялись в монашеской среде (особенно – среди монахов-цистерцианцев) и предназначались для того, чтобы предоставить братьям по ордену положительные примеры служения и поведения в рамках ордена. В ранних *exempla* указанного периода античный материал не использовался.

Стефано Мула, со ссылкой на статью Брайана Патрика МакГуайра, сообщает о том, что первым сборником цистерцианских *exempla* было «Собрание примеров и чудес Клерво», написанное между 1165 и 1174 годами приором Иоаном.⁵⁵ Помимо других эпизодов в данном сборнике приведен случай явления Божьей Матери монахам во время сбора урожая. Цистерцианец Адам Персенский писал в одном из своих писем примерно в 1187 году о том, что *«беседа [с монахами ордена для их наставления – прим. мое] должна вестись о вещах духовных, то есть о тайнах Писания или о примерах из жизни святых. /.../ И это он должен проповедовать не иначе как заимствуя примеры из Священного Писания, или на собственных примерах, показывая узкую и трудную дорогу, к жизни ведущую»*.⁵⁶

Дальнейшее развитие «примеров» связано, во-первых, с их переосмыслением членами цистерцианского ордена, и, во-вторых, с рецепцией *exempla* нищенствующими орденами (францисканцами и доминиканцами) и включение их в проповедь мирянам начиная с конца XIII – начала XIV веков. Важную роль в данном процессе перехода от наставления монахов в рамках одного ордена к массовой проповеди играет открытие в 1237 году в Париже цистерцианского колледжа Святого Бернарда. В.В.Смирнова отмечает, что данный колледж, «в который

⁵⁵ Стефано, М. Средневековые цистерцианские *exempla*: между филологией и историей // Вестник ПСТГУ. – 2013. – №3(33). – С. 113-132. С. 117

⁵⁶ Там же, ... С. 115-116

отправляли монахов разных аббатств изучать теологию, можно считать символом той новой духовности, которая выводит на первый план тип ученого монаха». И далее: «При этом начиная с XIII века цистерцианцы принимают все более активное участие в пастырском служении, включая проповедь мирянам».⁵⁷

Думаю, мы не ошибемся, если назовем трактат цистерцианского монаха Цезария Гейстербахского «Диалог о чудесах» («*Dialogus miraculorum*»), написанный в начале XIII века, одним из наиболее изученных на данный момент сборников *exempla*. Труд Цезария Гейстербахского предназначался для наставления братьев по ордену. Однако, как показывает В.В.Смирнова, содержащиеся в трактате сюжеты и наставления в дальнейшем переосмысляются францисканскими и доминиканскими монахами и вводятся ими в собственные, предназначенные уже для проповеди, сборники «примеров». Важно подчеркнуть, что в такой рецепции уже не ставится вопрос об истинности рассказываемых историй. В.В.Смирнова пишет: *«Послушник, который услышал /.../ историю от своего наставника, монах, читающий сборник, или Цезарий Гейстербахский задавались не вопросом “правдивая ли это история”, но, “что она значит для меня и для моего ордена”»*.⁵⁸ Таким образом, именно те нравственные уроки, которые возможно вынести из данных примеров-анекдотов, и становятся основной целью их распространения.

В XIII веке разработкой принципов проповеди с использованием *exempla* занимается генеральный магистр ордена доминиканцев – Гумберт Романский: *«Он выдвигает семь правил использования этих поучительных анекдотов, касающихся качеств оратора, особенностей аудитории, места рассказа в проповеди, его отношения к другим техникам (auctoritates и rationes: цитатам из авторитетных источников и логическим объяснениям),*

⁵⁷ Смирнова, В.В. Цистерцианские *exempla* на закате Средневековья: от истории к риторике // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С.98-112. С. 107

⁵⁸ Стефано, М. Средневековые цистерцианские *exempla*: между филологией и историей // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С. 113-132. С. 121

*принципов выбора истории (краткость и полезность), его правдивости (басни допускаются лишь в том случае, если их моральное значение полезно для темы проповеди) и авторитетности. Монахи нищенствующих орденов создают репертуары eхemplа, организованные в алфавитном порядке».*⁵⁹

Одним из таких организованных в алфавитном порядке сборников является, например, сборник другого доминиканского автора – Жана Гоби Младшего «Небесная лестница» (XIII в.). Данный, предназначенный для проповедников труд содержит около тысячи eхemplа с аллегорическим толкованием к каждому из них.

В конце XIII – начале XIV веков мы уже можем говорить о проникновении в eхemplа античного материала. В частности, сюжеты из античной мифологии широко используются в трактате «Римские деяния» («Gesta Romanorum»; автор, год и место написания неизвестны, вероятно – конец XIII века, Англия или Франция). Мари-Анн Поло де Болье констатирует наличие влияния данного трактата на произведения гуманистов: *«Он повлиял, прямо или косвенно, на такие известные произведения, как “Рассказ Юриста” из “Кентерберрийских рассказов” Чосера, на творчество Джона Гауэра, Боккаччо и Шекспира (“Король Лир”)*». ⁶⁰ «Морализация» античных мифов и историй встречается во многих богословских трактатах XIII – XIV веков: цистерцианский сборник XIII века «Млечная влага», трактат итальянского проповедника XIV века Якопо Пассаванти «Зерцало истинного покаяния», работы английского проповедника XIV века Джона Бромьярда и в большом количестве других произведений. Соответственно, мы можем констатировать, что Петр Берхорий, с одной стороны, отнюдь не был новатором в данной области, и, с другой стороны, то, что трактат «Ovidus Moralizatus» органично вписывается в общий контекст существования eхemplа своего времени.

⁵⁹ Поло де Болье, Мари-Анн Сборники eхemplа на народных языках: новая публика? Новые функции? // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С. 75-97. С. 76

⁶⁰ Там же, С. 94

Важным вопросом в рамках рассмотрения трактата «Ovidus Moralizatus» в контексте средневековых «примеров» является вопрос об отношении данного труда и других *exempla* XIII – XIV веков к развернувшейся с начала XIII века проповеднической деятельности. Освещение данного вопроса позволит нам прояснить специфику отношения к *exempla* самих их авторов, ответить на вопрос – какие цели они перед собой ставят и какими путями добиваются данных целей.

Как сообщает А.Я.Гуревич, *«нищенствующие ордена целенаправленно и с большим рвением развернули начиная с XIII века проповедническую миссию в городе и деревне. /.../ Проповеди с включенными в них “примерами” читались буквально всем, и не было такого общественного слоя, к которому не обращались бы проповедники»*.⁶¹ Рассказываемые во время проповеди сюжеты сопровождались, при этом, «морализациями». Кроме того, чрезвычайно важное значение имела яркость предлагаемых вниманию аудитории образов. Эта эффектность, наглядность и неожиданность приводимых сюжетов во многом определяла степень успеха проповеди и проповедников, лучшие из которых становились своего рода «знаменитостями», «гастролирующими» со своими лекциями о морали из города в город. Появляется новый тип проповеди – *sermo modernus* – проповедь для «простого народа», «популярная проповедь». Исследователь Мари-Анн Поло де Болье пишет: *«Подобно большому экрану проповедь делалась “масс-медиа”, в особенности начиная с XIII в., когда папство решило бороться с суевериями и ересями при помощи “нового слова”, доверенного специализированным орденам: нищенствующим братьям, в основном доминиканцам и францисканцам»*.⁶² С помощью ярких и наглядных

⁶¹ Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: «Искусство», 1989. – 368с. С. 7

⁶² Поло де Болье, Мари-Анн Визуальные образы средневековой проповеди // Вестник ПСТГУ. – 2014. - №3(38). – С. 151-160. С. 151

примеров проповедниками решались сразу несколько задач: повышение запоминаемости материала лекции (все необычное и яркое запоминается лучше, чем привычное и повседневное); разъяснение материала Священного Писания на наглядных примерах; призыв паствы к благочестивой жизни; наконец, нельзя отрицать и того, что подобные проповеди выполняли, кроме всего прочего, и развлекательную функцию. Таким образом, *«визуальность – или, если угодно, образность, - является важнейшим элементом стратегий, направленных на повышение эффективности проповеди»*.⁶³

Для подготовки проповеди и во время нее проповедники прибегали к помощи различных пособий. Это могли быть как короткие нравоучительные рассказы (*exempla*), так и сборники библейских разъяснений (*distinctiones*), *«которые давали для каждого ключевого слова из Библии соответствующие ему образы и краткий доктринальный комментарий»*.⁶⁴ Стоит отметить, что, поскольку сборники «примеров» ориентируются на вкусы и интересы людей, они являются незаменимым источником для изучения ментальности представителей данной эпохи. Соответственно, «морализация» «Метаморфоз» Овидия, предпринятая Петром Берхорием, говорит о широкой популярности античных сюжетов среди населения Франции XIV века.

Как мы уже выяснили ранее, для повышения эффективности проповеди составители пособий для проповеди и сами проповедники прибегали к разного рода наглядным и ярким образам. До нас дошли многочисленные свидетельства жалоб проповедников на свою паству, предпочитающую яркость повествования серьезной монотонности. Приведем только один пример: проповедник Герард Льенский писал: *«Предпочитают слушать о Роланде или Оливье, нежели о Боге, и это несправедливо, ибо смерть Христа столь же драматична, как и смерть Роланда. И, однако, многие*

⁶³ Поло де Болье, Мари-Анн Визуальные образы средневековой проповеди // Вестник ПСТГУ. – 2014. - №3(38). – С. 151-160. С. 151

⁶⁴ Там же, С. 152

сочувствуют Роланду, а не Христу».⁶⁵ Широкой популярностью так же пользовались легенды о короле Артуре. Судя по всему, проповедники вообще обходились со своим материалом довольно смело: все, что могло быть полезно, применялось в проповеди. Например, доминиканский проповедник XIV века Якопо Пассаванти (1302 - 1357) активно использовал как сочинения христианских авторов, так и античные труды. А.В.Топорова пишет: «*“Зерцало истинного покаяния” [главный труд Якопо Пассаванти – прим. мое] свидетельствует о большой эрудиции его автора, постоянно цитирующего Ветхий и Новый Завет и ссылающегося как на христианских (Августина, Иеронима, Иоанна Златоуста, Исидора, Григория Великого), так и на античных (Платона, Цицерона, Сенеку, Теренция, Овидия, Апулея) писателей*».⁶⁶ Английский доминиканский монах и составитель сборников для проповеди Джон Бромьярд (XIV век) так же широко применял античный материал. А.Я.Гуревич пишет: «*Подавляющее число “примеров” Бромьярда – не плод наблюдений его собственных или современников – они вычитаны в его библиотеке. /.../ Эпизодов из жизни немало, но их дол относительно того, что заимствовано английским доминиканцем из литературной традиции, начиная античными авторами, Библией и раннесредневековой агиографией и кончая сборниками и трактатами XIII века, ничтожна*».⁶⁷ Таким образом мы можем констатировать наличие интереса к античности среди составителей сборников для проповеди. Этот интерес, проявившийся уже в XIII веке в среде монахов-цистерцианцев (античные примеры встречаются, например, в цистерцианском сборнике *exempla* «Млечная влага»; В.В.Смирнова: «*Составитель сборника явно проявляет интерес ко всеобщей истории, особенно к истории античной, а также к басням и*

⁶⁵ Цит. по: Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: «Искусство», 1989. – 368с. С. 70

⁶⁶ Топорова, А.В. «Зерцало истинного покаяния» Якопо Пассаванти: границы жанра средневековой проповеди // Известия РАН. Серия литературы и языка. – 2011. – том 70, №3. – С. 38-41. С. 39

⁶⁷ Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: «Искусство», 1989. – 368с. С. 314

морализированным exempla».⁶⁸), сохраняется и на протяжении XIV – XV столетий и затрагивает всю территорию средневековой Европы того времени.

По моему мнению, стоит обратить внимание на то, что средневековыми проповедниками заимствовался, собственно, не только сам материал для проповеди, но и, в некотором смысле, его форма. А.Я.Гуревич констатирует некоторое сходство устной средневековой проповеди с античной риторикой. Он пишет: *«Схема построения речи, разработанная античными ораторами, была взята на вооружение не только ими, но и средневековыми проповедниками, которые использовали “примеры”, дабы в доступной форме донести до паствы религиозные догмы»*.⁶⁹ Влияние античных форм ведения устной полемики на средневековую Европу, в целом, не удивительно, учитывая авторитетность схоластической традиции на философию и, в целом, на мировосприятие того времени. Однако окончательно отождествить античную риторику и христианскую проповедь было бы неверно. Как отмечает, со ссылкой на М.Л.Гаспарова, Л.Г.Хорева, имело место *«глубокое различие в понимании своего дела античным ритором и христианским проповедником: для первого речь была выражением мнения, которое пересиливает другие мнения, потому что оно лучше обосновано и лучше выражено; для второго проповедь была выражением истины, которая побеждает просто потому, что она истина»*.⁷⁰ Несмотря на указанное различие, мы, тем не менее, можем утверждать, что стремление проповедников заинтересовать как можно большее число людей при помощи «примеров», как и стремление античных риториков доказать собственную правоту, во многом строилось именно на попытках облечь свою речь в наиболее привлекательную для людей форму.

⁶⁸ Смирнова, В.В. Цистерцианские exempla на закате Средневековья: от истории к риторике // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С.98-112. С. 107

⁶⁹ Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: «Искусство», 1989. – 368с. С. 212

⁷⁰ Гаспаров, М.Л. Античная риторика как система / Избранные труды. Т.1. О поэтах Стр. 596; Цит. по: Хорева, Л.Г. Риторическая обработка примеров (exempla) как путь их новеллизации (на примере сборника Хуана Мануэля «Граф Луканор») // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2014. – №4(26). – С. 276-281. С. 277

В рамках данной главы нашего исследования нам остается ответить на вопрос о том, чем, собственно, является трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» - пособием для проповедника чисто прикладного характера или богословским произведением, «поиском истины»? Какими соображениями руководствовался сам автор при его написании?

Основываясь на материале главы, я думаю, можно сделать однозначный вывод о том, что Петр Берхорий, точно так же, как и многие, подобные ему составители сборников для проповеди, руководствовался при написании своего труда, прежде всего, соображениями чисто прагматического характера. Кроме того, предполагаю, что он и сам осознавал это, со всей откровенностью заявляя цель своего труда во введении к трактату. О практической цели составления *exemplar* заявлял еще Гумберт Романский (XIII век), который *«не единожды указывал на то, что проповедник при выборе “примеров” должен руководствоваться соображениями пользы и эффективности»*.⁷¹ Английский проповедник XIV века Джон Бромьярд также писал о том, что *«exemplum надобен не сам по себе, а ради его значения»*.⁷² Таким образом, Петр Берхорий и другие составители сборников для проповеди ориентировались на потребности рядового представителя средневекового общества своего времени. Именно этим объясняется яркость и образность приводимых в данных сочинениях «анекдотов». Как отмечает Мари-Анн Поло де Болье, *«своей популярностью сборник обязан идеологической простоте содержания и скорее социальной, нежели религиозной морали, полезной для всех мирян»*.⁷³

Что касается использования в сборниках *exemplar* античного материала или анекдотов из повседневной жизни монахов, то тут самым важным обстоятельством является то, что, собственно, материал для *exemplar* может

⁷¹ Поло де Болье, Мари-Анн Сборники *exemplar* на народных языках: новая публика? Новые функции? // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С. 75-97. С. 76

⁷² Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: «Искусство», 1989. – 368с. С. 23

⁷³ Поло де Болье, Мари-Анн Сборники *exemplar* на народных языках: новая публика? Новые функции? // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С. 75-97. С. 85

быть любим: важно не то, что рассказывается, а то, какие выводы могут быть извлечены из данного рассказа. Ориентируясь на популярные в обществе сюжеты, составители сборников «примеров» включают в свои трактаты те из них, которые могут гарантировать проповеди большой успех. По моему мнению, в этой связи нужно говорить не столько о переосмыслении античности авторами позднего Средневековья (к которым относится и Петр Берхорий), сколько о простом заимствовании античных примеров, их *присвоении* в рамках существующей, чисто средневековой, парадигмы отношения к письменному тексту и к проповеди. В докладе «Монастырские сборники *exempla* XII-XIII вв.: введение в проблематику» (2012г.) В.В.Смирнова указывает на то, что *«среди направлений, в рамках которых производится исследование [exempla – прим. мое] в последние десятилетия, преобладает так называемая “прагматика примеров”, согласно которой пример становится таковым не благодаря своему содержанию, а благодаря своей функциональности; пример – это функция; /.../ примером может стать любой рассказ, а любой сборник – сборником примеров»*.⁷⁴ Подобный функционалистский подход в полной мере проявлен в труде Петра Берхория «*Ovidus Moralizatus*».

Однако, говоря о прагматической составляющей средневековых сборников *exempla*, мы не должны забывать и о том, что «примеры» существуют в рамках специфического средневекового мировосприятия. В этой связи кажется невозможным обвинять составителей *exempla* того времени в излишнем цинизме, «подтасовке фактов» или «подлоге». А.Я.Гуревич дает прекрасную характеристику специфики рассмотренного нами жанра: *«Приводимый церковным автором пример – не самоцель. Он есть средство для внушения нравственного вывода. Тем самым единичное, анекдот, поразительный случай подводится под общее и фактическое подчинено*

⁷⁴ Смирнова, В.В. Монастырские сборники *exempla* XII-XIII вв.: введение в проблематику (Второе заседание научного медиевистического семинара при кафедре романской филологии, 12 декабря 2012 г.) // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №1(31). – С. 151-154. С. 152

*символическому».*⁷⁵

Обобщив сказанное в данной главе, повторим основные сделанные в ней выводы. Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus» представляет собой сборник коротких нравоучительных эпизодов, материалом для которых являются «Метаморфозы» Овидия. В целом трактат близок к средневековым *exempla* на позднем этапе их эволюции (когда «примеры» уже перестают быть наставлениями для монахов, а, напротив, начинают широко применяться в проповеди мирянам). Активное использование античного материала составителями сборников XIII – XIV веков объясняется общим интересом к античности, существовавшим в то время. При этом можно утверждать, что истории и образы античности берутся для «примеров» как раз именно потому, что пользовались этой популярностью. Таким образом, мы должны говорить не столько о рецепции античности, сколько ее *присвоении, практическом использовании*. Относительно вопроса о принадлежности трактата Петра Берхория и подобных сочинений к Средневековью, либо к Ренессансу – однозначный вывод сделать сложно (поскольку для этого представляется необходимым предварительно разобрать вопрос о влиянии Средневековья на саму ренессансную традицию). Лично я соглашаюсь в данном вопросе с Й.Хейзинга, и считаю, что трактат «Ovidus Moralizatus» должен быть отнесен скорее к позднему Средневековью («Осени Средневековья»), чем к Ренессансу.

⁷⁵ Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: «Искусство», 1989. – 368с. С. 333

Глава 4. Авторское переосмысление античной мифологии в творчестве Овидия и средневековая рецепция «Метаморфоз» в трактате «Ovidus Moralizatus»

История идей как методология исторического исследования

В предыдущих главах данной работы нами были представлены сведения относительно истории возникновения работы Петра Берхория, проанализирован общий философско-мировоззренческий контекст существования «Ovidus Moralizatus» в Средние века, сделаны некоторые выводы относительно целей, которые ставил перед собой автор трактата.

В заключительной главе мы более подробно остановимся на вопросе рецепции античной мифологии. В первую очередь мы попытаемся показать, что «Метаморфозы» Овидия есть ни что иное, как авторское видение мифологических сюжетов и образов, то есть сами являются своего рода рецепцией, переосмыслением римской религиозности (саму специфику которой так же необходимо учитывать, о чем будет сказано ниже). Далее мы постараемся проанализировать специфику восприятия Овидием античной мифологии, выделив ряд тем, представляющихся с нашей точки зрения центральными в его творчестве. Здесь мы обратим внимание на возможную связь идей поэта с теми взглядами на человеческую природу, которые были распространены в Римской империи I в. до н.э. – I в. н.э., имея в виду специфику римской философской мысли. Наконец, в заключительной части данной главы мы покажем, каким образом основные идеи «Метаморфоз» Овидия (такие как: идея движения от хаоса к космосу; идея совершенствования человека и мира; тема бессмертия) преломляются в христианской интерпретации данного литературного памятника, приобретая собственное содержание и становясь идеей преображения человека; преображения, выходящего за рамки тварного мира.

Возможность для проведения подобного рода анализа произведений, относящихся к различным эпохам и принадлежащих к различным областям человеческой мысли предоставляет нам разработанная А.О.Лавджоем и его последователями⁷⁶ методология науки, изучающей идеи в их историческом развитии, получившей название история идей.

Представители истории идей исходят из того принципа, что существует определенный ограниченный набор «вечных» идей и тем, по разному преломляющихся и сочетающихся на протяжении всей истории человечества, причем как в трудах выдающихся мыслителей и философов, так и в религиозной мысли, и в художественном творчестве. В коллективной монографии «История идей как методология познания» сказано: *«Метафизические архетипы или “вечные вопросы”, к числу которых относятся проблемы “первоначал” – количества субстанций и способа их соединения, смысла жизни, критерия истины, бытия Бога, бессмертия души и др., могут быть выявлены и даже исчерпаны старательным классификатором. /.../ Та или иная философская теория есть ни что иное, как интерпретация одного из пунктов этого “списка”, “погружение” его в конкретный социокультурный контекст».*⁷⁷

Важнейшими принципами истории идей как методологии изучения истории являются: междисциплинарный подход, то есть возможность привлечения материала из различных областей человеческой культуры и знания для исследования той или иной идеи (философские тексты, художественные произведения, религиозные трактаты и прочее); и принцип универсальности идей, дающий исследователю возможность изучения существования одной идеи в различные исторические эпохи, сопоставления и сравнения преломления этой идеи в культуре того или иного общества в

⁷⁶ На разработку методологии истории идей оказали влияние, в частности, Л.Февр, разработавший понятие «ментальное оснащение»; Э.Панофский, говоривший о «ментальном хабитусе»; Л.Гольдман, давший определение понятию «видение мира» и другие. См. История идей как методология познания: Коллективная монография / Под ред. проф. Г.Н. Оботуровой. – Вологда: ВГПУ, издательство, 2012. – 136с. С. 18-19

⁷⁷ История идей как методология познания: Коллективная монография / Под ред. проф. Г.Н. Оботуровой. – Вологда: ВГПУ, издательство, 2012. – 136с. С. 12

зависимости от общих ментальных установок его членов.

Эти «вечные» идеи, набор которых, по сути, не так велик, преломляясь через культурный фон того или иного общества той или иной эпохи, находят выражение в интеллектуальном наследии этих эпох – в литературе, философии, религиозной мысли и прочих памятниках человеческой культуры. Пользуясь методологией истории идей, мы можем не только проанализировать преломление в литературном творчестве и религиозной мысли основных характерных для данного общества и данной эпохи философских идей, но и, проделав обратную работу, использовать литературное творчество и памятники религиозной мысли определенной эпохи в качестве источников, позволяющих проанализировать специфику этих идей в данном обществе. Так, согласно точке зрения составителей коллективной монографии «История идей как методология познания»: *«Выявить сложные и противоречивые значения коллективного мышления возможно через интерпретацию интеллектуального или художественного творчества великих авторов, так как общие идеи наиболее полно и явно выступают в уникальных текстах»*.⁷⁸

Применительно к нашей теме это означает, что мы можем проследить влияние основных философских идей «века Августа» на литературное наследие Овидия, выделив в нем ряд идей, кажущихся нам основными, и проанализировав их преломление в философской мысли той эпохи и в творческом наследии великого поэта. И, кроме того, мы можем пойти еще дальше, попытавшись проанализировать преломление этих идей в средневековой рецепции самого Овидия.

Однако прежде чем перейти к анализу идей, содержащихся в творческом наследии Овидия, мы должны обратить внимание на вопрос об отношении поэта к мифу, учитывая при этом специфику римской религиозности.

⁷⁸ История идей как методология познания: Коллективная монография / Под ред. проф. Г.Н. Оботуровой. – Вологда: ВГПУ, издательство, 2012. – 136с. С. 21

В своей работе «Религия римлян» исследователь религии Д.Шайд поднимает вопрос о сущности религии в Древнем Риме, касаясь, в частности, вопроса о соотношении религии и мифа.⁷⁹

Основной особенностью римской религии, ее ключевым моментом, согласно Д.Шайду, является то, что это – религия коллективная, религия *городов*. Любой религиозный акт в Римской республике, как и позже – в Римской империи – обладает общественным аспектом; и наоборот – любое проявление общественной жизни обладает аспектом религиозным. Думаю возможно будет сказать, что римляне буквально сакрализировали собственный общественный строй, собственное государство. Не случайно поэтому то, что любое политическое решение, будь то объявление войны или назначение места под будущую постройку, сопровождалось религиозным ритуалом, а служители культа, такие как авгуры, понтифики и децемвиры, выглядели в свете римской религии скорее чиновниками, подчиняющимися магистратам, а никак не «хранителями высших истин». Часто ритуалы проводились с целью легитимации уже принятых властью к моменту их совершения решений.

Что касается вопроса о соотношении римской религии и мифа, согласно Д.Шайду, археологические и письменные источники не предоставляют подтверждения тому, что миф каким либо образом воспроизводился римлянами во время ритуала. Из чего можно сделать вывод о том, что мифология имела весьма опосредованное отношение к римской религии, по своей сути являясь лишь рефлексией над ней философов и литераторов. Данная точка зрения вполне обоснованна, если мы соглашаемся с тем, что римская религия – это прежде всего ритуал, то есть что она не имеет никакой собственно религиозной догматической составляющей, считая религиозными ценностями и религиозными предписаниями – светские предписания и

⁷⁹ См. Шайд, Дж. Религия римлян / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М.: Новое издательство, 2006. – 280с.

ценности (а точнее, не различая религиозное и светское вообще).

Доктор исторических наук, Г.С. Кнабе писал в своей работе «История античной культуры»: *«Одна из наиболее специфических черт архаического Рима – отсутствие развитой мифологии. /.../ Отношения человека с богами определяется у римлян прежде всего “формальным договором”: человек должен неукоснительно выполнять полагающиеся по “договору” обряды, а бог, в свою очередь, “обязан” сделать все, что у него просят».*⁸⁰

Разумеется, подробное рассмотрение места мифа в римской религии потребовало бы отдельного большого исследования. Тем не менее, основываясь на работах Д.Шайда, Г.С. Кнабе и других исследователей римской религии,⁸¹ мы можем констатировать тот факт, что центральное место в религии Рима занимал ритуал. Соответственно, изложение мифа великими римскими литераторами, к числу которых принадлежит Овидий, является не «ортодоксальной» попыткой перечисления незыблемых религиозных основ, а авторским видением мифа, его, своего рода, рецепцией. Кроме того, следуя методологии истории идей, мы должны признать тот факт, что на переосмысление мифологических сюжетов и образов, представленных в «Метаморфозах», с необходимостью оказал влияние интеллектуальный фон, свойственный историческому периоду жизни их автора.

Автор посвященной Овидию и его творческому наследию монографии, вышедшей в серии «ЖЗЛ», Н.В. Вулих неоднократно отмечает в своей работе, что Овидий в своих произведениях часто приводит сюжеты античной мифологии в соответствие с духом своего времени. При этом поэт часто использует прием «снижения» мифологического образа до уровня обыденности и повседневности. В большей степени это касается «Героид»,

⁸⁰ Кнабе, Г.С., Протопопова И.А. Культура античности // История мировой культуры: Наследия Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / Под ред. С.Д. Серебряного. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. – 429с. С. 90-91

⁸¹ В частности, в учебном пособии по религиоведению под ред. М.М.Шахнович читаем: «Мифологизированная история Рима, так называемый римский миф, объясняющий прошлое и будущее Рима волей богов, вытеснил существование ранее космологический мифы»; Религиоведение: Учебное пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. М.М. Шахнович – СПб.: Питер, 2012. – 448 с.: ил. С. 61

«Лекарства от любви» и «Искусства любви» и в гораздо меньшей степени относится к «Метаморфозам». Говоря о «Героидах», Н.В. Вулих отмечает, что поэту *«хотелось чтобы заговорили не гетеры и рядовые женичины, а героини мифа, овеванные легендами, заговорили бы “по-современному” спустившись с пьедесталов и став похожими на реальных римлянок. /.../ Под покровом мифологии, под флером легенд приоткрывается завеса над типами вполне современных женичин»*.⁸²

Содержание поэмы «Искусство любви» («Ars Amatoria») свидетельствует о распространении в Римской империи времен Овидия весьма вольных нравов. При этом и здесь мы наблюдаем «снижение» мифологических сюжетов до обыденного уровня, их переосмысление в русле современной автору действительности. Крупнейший советский филолог и исследователь античной словесности С.А. Ошеров пишет: *«Если в Риме охотятся за женичинами в театре, то начало этому положил Ромул в день похищения сабинянок»*.⁸³

Таким образом мы можем утверждать, что мифологические сюжеты и образы используются Овидием в качестве материала для описания и переосмысления нравов своего времени. Примечательно, что автор, судя по всему, и сам осознает это. Так, в «Любовных элегиях» (II, V) мы встречаем фразу: *«В мифах всегда для меня нужный найдется пример»*.⁸⁴ Здесь мы с необходимостью должны обратить внимание на то, что подобное использование сюжетов античной мифологии в качестве примеров будет широко распространено в рецепции античной мифологии, в том числе воспринимаемой через призму произведений Овидия, в Средние века.

Обратимся теперь к историческому контексту произведений Овидия и к интеллектуальному фону, господствовавшему в его время. Период жизни Публия Овидия Назона (43 г. до н.э. – 17 или 18 г н.э.) пришелся на так

⁸² Вулих, Н.В. Овидий. – М.: Мол. гвардия – ЖЗЛ; Соратник, 1996. – 280 [8] с., ил. С. 38; 41

⁸³ Публий Овидий Назон Метаморфозы. Пер. с латинского С. Шервинского. Вступит. статья С. Ошерова. Примеч. Ф. Петровского. М.: «Худож. лит.», 1977. – 430 с. С. 21

⁸⁴ Публий Овидий Назон Элегии и малые поэмы. Пер. с латыни. Сост. и предисл. М. Гаспарова и С. Ошерова. М.: «Худож. лит.», 1973. – 528с. С. 51

называемый «золотой век» римской поэзии, связанный с покровительством философии и поэзии основателя Римской империи Октавиана Августа (63г. до н.э. – 14 г. н.э.), пытавшегося с помощью этого покровительства добиться идеологической поддержки своей власти. В этот период, кроме самого Овидия, творили такие великие гении римской словесности, как Вергилий, Гораций, Альбий Тибулл, Секст Проперций и другие. Исследователь античной литературы И.М. Тронский пишет: *«Поэт, выросший в атмосфере империи и упоенный внешним блеском “Золотого Рима”, не знает того чувства неудовлетворенности современной жизнью, через которое прошло большинство писателей предыдущего поколения [заставшего падение Римской республики – прим. мое]»*.⁸⁵

В детстве Овидий обучался в декламационной школе, что, на наш взгляд, наложило отпечаток на его творчество. По свидетельствам Н.В. Вулих, декламатор, обучающийся в подобной школе, должен был помнить множество историй и фактов, взятых, в том числе, и из мифологии, для того, чтобы, встраивая их в свою речь, и используя их в качестве примеров, отстаивать собственную позицию в споре и переубеждать оппонентов. Тема подобных словесных дуэлей, при этом, обыкновенно была чисто произвольной, и речь шла именно об умении использовать риторический материал с пользой для себя, а не о действительной приверженности оратора к тем позициям, которые он отстаивает. Н.В. Вулих пишет: *«Он [декламатор – прим. мое] должен был помнить множество так называемых “общих мест”, рассуждений о превратностях судьбы, о бедности и богатстве, о справедливости, о коварстве, не говоря уже о знании бесчисленного количества мифов и имен героев /.../ Задача состоит в том, чтобы найти правдоподобные объяснения самому фантастическому [случаю], а это требовало особой наблюдательности и изощренности ума»*.⁸⁶ Сделанные нами во второй главе данной работы выводы относительно специфики

⁸⁵ Тронский, И.М. История античной литературы: Учеб. для ун-тов и пед. ин-тов. – 5-е изд., испр. – М.: Высш. Шк., 1988. – 464 с. С. 392

⁸⁶ Вулих, Н.В. Овидий. – М.: Мол. гвардия – ЖЗЛ; Соратник, 1996. – 280 [8] с., ил. С. 12;14

отношения Петра Берхория к античному наследию дает нам право утверждать, что отношение к мифу в средневековой рецепции Овидия близко по своей сути с отношением к античному мифу самого Овидия: и в том и в другом случае образы и сюжеты античной мифологии используются в качестве *примеров* для обоснования собственной, обыкновенно чисто произвольной, позиции.

Помимо декламационной традиции на поэта, безусловно, оказала влияние специфика римской философии его времени. По свидетельствам доктора философских наук И.Н. Титаренко основными отличительными чертами римской философии в I до н.э. – I в. н.э. были практическая направленность данной философской традиции и ее антропоцентризм. И.Н. Титаренко пишет: *«Человек, его сущность и судьба, его свобода и внутреннее совершенство, его место в природе и в обществе являются центром практически любых рассуждений. /.../ Римляне рассматривали философию как чисто практическую науку, направленную на решение сущностных вопросов человеческого бытия»*.⁸⁷ В этот период большое значение имеют вопросы свободы воли и необходимости; человек признается ответственным не только за собственную судьбу и собственное совершенствование, но и за существование самой Римской цивилизации, то есть – ответственным за универсум вообще. Философы, ораторы, государственные деятели и поэты стремятся обессмертить свое имя; получает распространение мотив обретения бессмертия в памяти потомков через собственные достижения. Кульминацией истории признается настоящее время – Римский мир, противостоящий хаосу окружающей действительности; император становится подобием божества.

Все эти мотивы находят отражение в творчестве Овидия, как одного из величайших гениев римской цивилизации. В своей небольшой поэме о косметике, безусловно, не самой значительной работе поэта, Овидий, тем не

⁸⁷ Титаренко, И.Н. Роль антропологической проблематики в философии Древнего Рима // Научная мысль Кавказа. – 2006. - № 3. – С.41-46. С. 41; 42

менее, наглядно демонстрирует свое отношение к роли человека в деле совершенствовании мира. Нанесение женщиной макияжа на свое лицо есть, по его убеждению, ни что иное, как творческий акт, направленный на преобразование окружающей действительности. Н.В. Вулих пишет: *«Автор “Метаморфоз” интересовался этим вопросом [искусством нанесения макияжа – прим. мое], и истоки подобного интереса ясны: он хотел овладеть искусством формирования внешности по законам красоты и приобщить к ней своих современниц. Он понимал культуру как совершенствование внутреннего и внешнего облика, в котором решающая роль принадлежит искусству»*.⁸⁸

В центральном произведении Овидия – поэме «Метаморфозы» - взгляды поэта на роль человека в мире нашли свое наиболее полное отражение. Сама поэма, как известно, повествует о непрерывном превращении, эволюции мироздания от первозданного хаоса практически до современной поэту эпохи. Н.В. Вулих пишет: *«Он [Овидий – прим. мое] показывает, как человек путем постоянных превращений, часто гибельных и трагических, восходит к “золотому веку” Августа»*.⁸⁹ Главная метаморфоза произведения происходит самим человеком, с человечеством, а основной темой становится тема бессмертия. Этого бессмертия достигают великие герои, такие как Геракл, великие влюбленные, как Пирам и Фисба, и великие творцы, подобные Пигмалиону или самому Овидию. Н.В. Вулих пишет: *«Главный герой его поэмы – человек. Тот, для кого сама вселенная часто оказывается тесна /.../ В поэме прослеживается отчетливое восходящее движение: от страстей олимпийцев к высокой взаимной любви смертных, недоступной богам»*.⁹⁰

Таким образом, в творчестве Овидия нашли отражение основные идеи, составлявшие интеллектуальный фон его времени: идея Римского мира как цели истории (отраженная в самом факте эволюции сюжета «Метаморфоз»

⁸⁸ Вулих, Н.В. Овидий. – М.: Мол. гвардия – ЖЗЛ; Сортатник, 1996. – 280 [8] с., ил. С. 74

⁸⁹ Там же, С. 84

⁹⁰ Там же, С. 94; 106

от сотворения мира до современности поэта); идея о роли человека в мире, являющегося творцом и активной действующей силой; и идея бессмертия, достигаемого через собственное стремление к совершенству и увековечивание своего имени в истории.

В заключительном параграфе данной главы мы обратимся к интерпретации указанных выше идей в средневековой рецепции «Метаморфоз», используя в качестве примера трактат «Морализованный Овидий» Петра Берхория.

Средневековая рецепция «Метаморфоз» Овидия на примере трактата Петра Берхория «Морализованный Овидий»

Во второй главе настоящей работы мы сделали вывод о том, что автор трактата «Морализованный Овидий» («Ovidus Moralizatus»), являющегося пособием для проповеди, не ставит перед собой далеко идущих богословских целей. Тем не менее, в трактате находят выражение основные идеи, распространенные в средневековом христианском обществе. В данном параграфе мы проанализируем, каким образом идеи и смыслы, заложенные Овидием в «Метаморфозы», преломляются в их христианской рецепции.

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что трактат «Морализованный Овидий», в отличие от самих «Метаморфоз» Овидия, не предлагает читателю четкой фабулы развития сюжета или его смысла. Следуя за текстом первоисточника, Петр Берхорий последовательно комментирует некоторые представленные в нем сюжеты, не пытаясь выстроить собственный комментарий в единую логическую цепь. В отличие от «Метаморфоз», комментарий Петра Берхория вращается вокруг довольно ограниченного круга тем, в подавляющем большинстве случаев относящихся к настоящему времени, то есть непосредственно касающихся повседневной жизни его предполагаемой аудитории. Пожалуй, важнейшее место в трактате Петра Берхория занимают: тема обличения мирских правителей, «прелатов и начальников»; тема загробного воздаяния и вечной жизни; тема Христа - его

символов, крестного пути, воскресения и прочего; тема праведной жизни паствы и обличение повседневных пороков, таких как жадность, гнев, зависть и других.

Интересно отметить, что, хотя, с одной стороны, трактат касается чисто повседневных вопросов, с другой стороны, мы ни в коем случае не должны говорить о том, что в нем сохраняется свойственное Овидию понимание человека как основной действующей силы в истории. В полном соответствии с христианским видением мира, описанном нами во второй главе данной работы, центральной темой исторического процесса становится в трактате Боговоплощение, а конечной целью истории – Второе пришествие Христа и следующее за ним Спасение.

Петр Берхорий весьма оригинально трактует эпизод сотворения людей из глины. Девкалион, считавшийся в античной мифологии прародителем человеческого рода, преобразуется в Христа. Таким образом у Петра Берхория не человек, а Бог становится творцом мира. Если у Овидия Девкалион только советуется с богами по поводу воссоздания человеческого рода, в трактовке этого эпизода Петром Берхорием человек вообще вынесен за скобки. Кроме того, речь в комментарии Петра Берхория вообще идет не о сотворении людей Девкалионом-Христом, а об искупительной жертве Христа, открывшего для человечества путь к вечной жизни. В первой главе трактата мы читаем: *«Бог иногда чудесным образом превращает грешников в праведных людей. Ведь во все времена потоп грехов стремится поглотить человеческий род. И поскольку в описываемые Овидием времена это было так, как будто весь мир обезлюдел, то есть был лишен праведных людей, которые потеряли свою невинность в грехе и тяжести этого наводнения, было необходимо, чтобы Девкалион, то есть Христос, превратил грешников в праведных людей, и через Воскресение дал им жизнь вечную и наставил их на путь истины»*.⁹¹

Примечательна и предложенная Петром Берхорием трактовка сюжета

⁹¹ См. Приложение, С. 78

любви Феба к Дафне. Согласно оригинальному тексту «Метаморфоз», Феб, возгордившись тем, что убил огромного змея Питона, начал с презрением относиться к Купидону, говоря о том, что он не достоин носить лук и стрелы. За это Купидон внушил Фебу любовь к Дафне, которой, напротив, внушил отвращение к Фебу. Согласно морализации Петра Берхория, Феб в этом эпизоде обозначает человека, возгордившегося тем, что может самостоятельно, без божьей помощи, справиться с плотскими искушениями. Петр Берхорий пишет: *«Феб здесь символизирует тех, кто в миру или в монашеской келье похваляется своими достоинствами. /.../ Змей означает грешную плоть, яд удовольствий которой довлеет над всем миром и заполняет его. Но многие люди находят в себе силы чтобы одержать победу над змеем, то есть над собственной отравленной плотью. /.../ Они не считаются со слабостью своей собственной плоти но, напротив, похваляются своим целомудрием. Но, желая смирить их, дозволяет им Бог быть израненными стрелами плотского влечения. /.../ Ибо Бог, как говорит Юдифь, “смиряет тех, кто заботится о себе и славе своей собственными силами”»*.⁹²

Таким образом, в Трактовке Петра Берхория человек перестает быть главной действующей силой в истории. Человек не способен даже контролировать и преодолевать свои собственные порочные влечения без божьей помощи. Естественно в таких условиях ни о каком «антропоцентризме» даже не может идти речь.

Разумеется, и относительно вопроса бессмертия идея его обретения через проставление собственного имени и сохранения его в памяти потомков, свойственная античному мировосприятию, сменяется христианской парадигмой. Лавровое дерево, в которое была превращена Дафна, в трактовке Петра Берхория *«символизирует крест, который, безусловно, посвящен Фебу, то есть Христу, поскольку был связан с ним телесно. Он должен быть для нас венком чести и славы, лирой хвалы и благодарения, стрелами*

⁹² См. Приложение, С. 83

*Слова Божьего и святой проповеди, славой победы над каждым искушением, спасением от молний Божьего осуждения и вечного проклятия, и, самое главное, любовью к вечной славе и будущему спасению».*⁹³

Обобщая сказанное в данной главе, мы можем сделать вывод о том, что основные идеи творчества Овидия, выраженные им в «Метаморфозах», такие как представление о человеке как о творце культуры и окружающей действительности, идея достижения бессмертия через искусство, идея человеческого общества как цели истории, преобразуются в христианской рецепции «Метаморфоз» таким образом, что Бог, а не человек становится и центром мироздания и его смыслом. Отметим при этом, что на трактовку того или иного произведения художественного творчества с неизбежностью оказывает влияние интеллектуальный фон эпохи. При этом, комментатор произведений прошлых эпох, «вычитывая» из них именно те смыслы, которые соотносятся с его собственным мировосприятием, может фактически становиться автором нового текста, наполненного собственным смыслом и содержанием.

⁹³ См. Приложение, С. 83

Заключение

В заключение работы хотелось бы еще раз обратить внимание на приведенные в ней выводы.

Прежде всего, стоит отметить, что Петр Берхорий активно пользуется произведениями других мифологов и морализаторов в своей работе. Порой, он переписывает довольно большие куски текста, делая от себя только некоторые «красочные» дополнения. Уже одно это позволяет нам говорить о том, что Петр Берхорий находится в традиции аллегорического понимания античной мифологии.

Кроме того, нельзя не отметить то глубокое влияние, которое оказала на Петра Берхория гуманистическая традиция. И речь здесь не только о цитировании гуманистов, или личном знакомстве с некоторыми из них, но и об общем понимании мифологии античных времен, как неких историй (басен), наполненных «тайным» христианским смыслом. Безусловно, Петр Берхорий, как и гуманисты Италии и Франции, считал что изучение античного наследия не только допустимо, но и обязательно для христианина.

Традиция аллегорической, «морализаторской» трактовки античной мифологии, как показано в работе, берет свое начало в раннем Средневековье и связано с именем Фабия Планцидада Фульгенция: автора, чьи сочинения активно цитирует Петр Берхорий. Данная традиция переживает нападки консервативных служителей Церкви (до Тридентского собора) и переносится из Италии во Францию, где существует в специфической форме «христианского гуманизма»: гуманизма, не ставящего под сомнение истины Веры, а, скорее, подстраивающего, приводящего произведения искусства в соответствие с христианским духом.

Как показано в работе, Петра Берхория невозможно относить к мистикам. Трактат «Ovidus Moralizatus» с точки зрения цели его написания направлен не на постижение Бога, а на предоставление проповедникам примеров для проповеди. В этом смысле можно говорить о том, что автор трактата

преследовал при его составлении число практические цели. Однако, мы должны учитывать специфику средневекового мировосприятия как такового, мировосприятия, в котором «мирское» и «небесное» слиты воедино до степени неразличимости. В этом смысле, любой сюжет и образ, почерпнутый из античной мифологии отсылает к трансцендентальному смыслу ничуть не менее, чем изящные измышления религиозных философов.

Говоря о рассмотрении средневековой рецепции античной мифологии с точки зрения истории идей, отметим, что представленный в данной работе анализ рецепции «Метаморфоз» в трактате Петра Берхория ни в коем случае не может считаться исчерпывающим. Работа в данном направлении только начата и должна быть продолжена в дальнейшем. В данной работе мы, скорее, наметили пути будущего углубленного анализа данного вопроса, чем сделали выводы, сколь бы то ни было близкие к окончательным.

В данной работе мы показали, каким образом мифологические образы и сюжеты интерпретируются и переосмысляются в Средние века. Нам удалось сравнить трактат Петра Берхория с христианскими сборниками примеров *exempla* и проанализировать каким образом идеи и смыслы, изначально заложенные в «Метаморфозы» самим Овидием, преломляются в христианской рецепции данного литературного памятника.

По нашему мнению, изучение трактата Петра Берхория «*Ovidus Moralizatus*» имеет безусловную практическую значимость для изучения средневековой рецепции античной мифологии, и поэтому должна быть продолжена.

Список источников

1. Вулих, Н.В. Овидий. – М.: Мол. гвардия – ЖЗЛ; Соратник, 1996. – 280 [8] с., ил.
2. Гаспаров, М.Л. Античная риторика как система / Избранные труды. Т.1. О поэтах Стр. 596; Цит. по: Хорева, Л.Г. Риторическая обработка примеров (exempla) как путь их новеллизации (на примере сборника Хуана Мануэля «Граф Луканор») // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2014. – №4(26). – С. 276-281.
3. Горфункель, А.Х. Poleмика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения. - М.: "Наука", 1984. – С. 6-19.
4. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры.- М.: "Искусство", 1984. - 286с.
5. Гуревич, А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: «Искусство», 1989. – 368с.
6. Гусейнов, Ч.Г. Истолкование мифологии на рубеже античности и средневековья: из книги латинского грамматика V-VI вв. // Античность как тип культуры / А.Ф.Лосев, Н.А.Чистяков, Т.Ю.Бородай и др. - М.: Наука, 1988. - С. 325-334.
7. Евдокимова, Л.В. "Sensus Historicus" и исторический смысл аллегорического текста в эпоху позднего средневековья: Дешан, "Баллада о ласточке-клеветнице" // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. - 2013. - №3(33). - С.52-65.

8. Журбина, А.В. Судьба Метаморфоз Овидия во Франции на пороге Нового времени (нач. XIV – сер. XVI в.): от аллегории к литературному переводу: автореферат к дис. ...канд. филологических наук: 10.01.03: защищена 09.02.2010: - М., 2010. – 25с.
9. Журбина, А.В. Позднеантичный Вергилий: автор или авторитет? Казус Фульгенция // Индоевропейское языкознание и классическая филология. - 2016. - №том1. - С. 310-319.
10. Журбина, А.В., Пьер Берсьюр. О внешнем облике и значении богов / Перев. с Лат., Вступит. ст. и примеч. А.В.Журбиной // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. - №12 – С. 252-288.
11. История идей как методология познания: Коллективная монография / Под ред. проф. Г.Н. Оботуровой. – Вологда: ВГПУ, издательство, 2012. – 136с.
12. Кнабе, Г.С., Протопопова И.А. Культура античности // История мировой культуры: Наследия Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / Под ред. С.Д. Серебряного. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. – 429с.
13. Литовченко, Е.В. Фабий Планцидад Фульгенций и первая рецепция античности // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. - 2010. - №16. - С. 53-57.
14. Майзульс, М. Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №2. С.

15. Малинин, Ю.П. Общественная мысль Франции XV в. и античная культура // Античное наследие в культуре Возрождения. - М.: "Наука", 1984. - С. 131-136.
16. Найдыш, В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. - М.: Гардарики, 2002. - 554 с.
17. Панофский, Э., Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер. с англ. А.Г.Грабичевского. – М.: «ИСКУССТВО», 1998. – 362с.
18. Пастуро, М. Символическая история европейского Средневековья. Пер. с фр. Е.Решетниковой. – СПб.: «Александрия», 2012. – 448 с., илл.
19. Первый Ватиканский Мифограф / Пер. с лат., вступ статья и коммент. В.Н. Ярхо. – СПб.: Алетейя, 2000. – 304 с.
20. Поло де Болье, Мари-Анн Визуальные образы средневековой проповеди // Вестник ПСТГУ. – 2014. - №3(38). – С. 151-160.
21. Поло де Болье, Мари-Анн Сборники *exempla* на народных языках: новая публика? Новые функции? // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С. 75-97.
22. Публий Овидий Назон Метаморфозы. Пер. с латинского С. Шервинского. Вступит. статья С. Ошерова. Примеч. Ф. Петровского. М.: «Худож. лит.», 1977. – 430 с.
23. Публий Овидий Назон Элегии и малые поэмы. Пер. с латыни. Сост. и предисл. М. Гаспарова и С. Ошерова. М.: «Худож. лит.», 1973. – 528с.
24. Религиоведение: Учебное пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред.

М.М. Шахнович – СПб.: Питер, 2012. – 448 с.: ил.

25. Смирнова, В.В. Монастырские сборники *exempla* XII-XIII вв.: введение в проблематику (Второе заседание научного медиевистического семинара при кафедре романской филологии, 12 декабря 2012 г.) // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №1(31). – С. 151-154.

26. Смирнова, В.В. Цистерцианские *exempla* на закате Средневековья: от истории к риторике // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С.98-112.

27. Стефано, М. Средневековые цистерцианские *exempla*: между филологией и историей // Вестник ПСТГУ. – 2013. - №3(33). – С. 113-132.

28. Титаренко, И.Н. Роль антропологической проблематики в философии Древнего Рима // Научная мысль Кавказа. – 2006. - № 3. – С.41-46.

29. Топорова, А.В. «Зерцало истинного покаяния» Якопо Пассаванти: границы жанра средневековой проповеди // Известия РАН. Серия литературы и языка. – 2011. – том 70, №3. – С. 38-41.

30. Тронский, И.М. История античной литературы: Учеб. для ун-тов и пед. ин-тов. – 5-е изд., испр. – М.: Высш. Шк., 1988. – 464 с.

31. Уколова, В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. - М.: "Наука", 1987. - 320с.

32. Хейзинга, Й. Осень Средневековья / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В.Сильвестрова; Коммент., указатели Д.Э.Харитоновича. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 768 с., ил.

33. Шайд, Дж. Религия римлян / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М.: Новое издательство, 2006. – 280с.
34. Эко, У. Искусство и красота в средневековой эстетике. – СПб.: «АЛЕТЕЙЯ», 2003. – 254с.
35. Althoh, E.H. and Wormell, D.E.W. Ovid in the mediaeval schoolroom // *Hermathena*. - 1960. - № 94. - pp. 21-38.
36. Blumenfeld-Kosinski, R. The Scandal of Pasiphae: Narration and Interpretation in the Ovide moralise // *Modern Philology*. - 1996. - № 93. - pp. 307-326.
37. Hays, Gregory The Mythographic Tradition after Ovid // *A handbook to the reception of Ovid*. - Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. - С. 129-143.
38. Hollick, B. The Poet as a Saint: The Caxton Master's Portrait of Ovid and Its Literary Background // *Актуальные проблемы теории и истории искусства*. - 2015. - № 5. - С. 433-440.
39. Berchorius, Petrus / Thomas <Wallensis>, *Metamorphosis ovidiana moraliter explanata*, Paris, 1511 [Электронный ресурс] // Bayerische Staats Bibliothek. URL: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10159049.html> (дата обращения: 22.04.2018).
40. William Donald Reynolds The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation. - University of Illinois at Urbana-Champaign, 1971. - 870.

Приложение. Трактат Петра Берхория «Ovidus Moralizatus», Глава I ⁹⁴

Это начало первой главы морализации «Метаморфоз» Овидия.

«Хочу я говорить об изменяющихся формах тел, обнаруженных моим умом и т.д.». В первой главе «Метаморфоз», после пролога, Овидий рассуждает о происхождении мира, согласно с точкой зрения Анаксагора. После этого он повествует о Прометее, который из праха земного создал человека по образу и подобию всем управляющих богов. Согласно тексту: «Между тем, тогда как животное склонно смотреть себе под ноги, лицо человека наверху он устроил, заставив его на небо смотреть». Далее Овидий пишет о четырех делениях на четыре времени года и о происхождении зла.

В поэме рассказывается о гигантах, которые попытались достичь небесного царства. Для того, чтобы сделать это, они собрали вместе горы и поставили их друг на друга; и таким образом так возвысили свое жилище, что оно почти достигало звездного неба. Когда предводитель всех богов Юпитер увидел это, он послал молнию с небес, опрокинул горы и похоронил тела гигантов под ними, омыв их кровью землю.

Эти гиганты сегодня - это тираны, богатые и жадные, которые не умеют довольствоваться тем, что имеют, которые не в состоянии покоряться и смиряться, но, напротив, как это обычно и происходит с амбициозными людьми, они желают подняться на небеса, то есть желают подчинить себе других людей и господствовать над ними. Исайя 14:13: «Выше самых звезд я возвышу престол свой». Это применимо и к тем амбициозным людям, которые страстно желают стать солдатами или судьями, потому что мечтают захватить высокие посты во власти. Премудрость Соломона 18:16: «Оставаясь на земле, до неба он дотянулся». И для того чтобы достичь своей цели, такие люди водружают дома на домах, горы на горах, поля на полях.

⁹⁴ Перевод выполнен с латыни с оцифрованного оригинала 1511 года. ; Berchorius, Petrus / Thomas <Wallensis>, *Metamorphosis ovidiana moraliter explanata*, Paris, 1511 [Электронный ресурс] // Bayerische Staatsbibliothek. URL: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10159049.html> (дата обращения: 22.04.2018).

Против них сказано у Исайи 5:8: «Горе вам, приставляющим дом к дому и поле к полю до конца земли». Никогда не прекратят жадные и честолюбивые собирать богатства, поскольку с их помощью они достигают высокого положения в мире. Но верховный бог Юпитер насылает иногда великие молнии на подобных людей: то есть карает их внезапной смертью или неожиданной скорбью; и срывает самые горы, то есть величие их общественного положения, таким образом удерживая подобных людей от их тщетных надежд. И он поливает землю их кровью, то есть их скверной репутацией и бесчестьем. Псалом 105:38: «Земля осквернилась их кровью».

Далее Овидий рассказывает, что после того как Юпитер уничтожил гигантов своими молниями, из их крови роились другие гиганты, которые были хуже, чем их отцы. И поскольку они родились из крови, они, естественно, и жаждали крови. Эти гиганты презирали богов и причиняли всем окружающим тяжкий вред, из-за чего позже они погибли. В тексте: «Но и это новое поколение так же было полным презрения к богам, свирепым и неистовым. Вы уже знаете, что они были рождены из крови».

Подобное часто происходит в этом мире. Бог часто поражает молнией, убивает и проклинает злых гигантов, то есть гордецов и грешников. Но во все времена восстают из их крови другие гиганты, то есть их злые сыны и подражатели, которые приходят на смену своим отцам. Эти гиганты не обращают внимания на смерть своих предшественников и не боятся смерти, но, как если бы они произошли из крови, то есть произошли от запятнанных кровью родителей, крови они жаждут, презирая верховных богов, то есть Бога и святых. Злое потомство легко происходит от злых родителей, ибо сын следует за своим отцом. Эти люди жаждут крови, принося великие несчастья всем окружающим. Из-за подобного своего поведения навлекают они на себя гнев верховного бога Юпитера, угрожающего им вечным проклятием. Иеремия 32:14: «Худшее совершили, чем их отцы». Числа 32:14: «Вот, пришли вы на смену отцам вашим, увеличив число худших грешников на земле».

Аллегорически это можно сказать о тех злых людях, исправлению которых не способствует наказание и смерть их нечестивых предшественников. Притчи 27:22: «Даже если ты будешь толочь глупого в ступе, нанося по нему сверху удары пестом, не отделится от него глупость его».

После этого рассказа Овидий повествует о том, как бог неба Юпитер пожелал созвать собрание богов. «Ничто не задержало их ответа на этот призыв». Немедленно боги отправились в дом Юпитера – в царское жилище, в небесный дворец. Но шли они не по обыкновенной дороге, но по особому небесному пути, светящемуся и яркому, который был назван Млечным. «Существует небесный путь, легко видимый при ясном небе. Он называется Млечным и славен своей белизной. По этому пути следуют боги в царские хоромы Громовержца». Такова, кажется, дорога, ведущая в рай. Ведь Бог постоянно призывает богов, то есть праведных мужей, на свой тайный совет, то есть к своему райскому престолу. Псалмы 49:1: «Бог богов сказал и призывает землю». Но путь по которому эти люди идут к Юпитеру – особенный и уникальный, потому что этот путь возвышается подобно небесному возвышению святости, легко видим подобно ясной истине, яркое подобно сияющей красоте целомудрия и молочно-бел подобно успокаивающей полноте благочестия. Так и святые восходят ко Христу по дороге святости, сияющей истиной, целомудрием и благочестием. Исаия 30:21: «Вот путь, так идите по нему».

После этого Овидий повествует о том, как верховный бог Юпитер принял человеческий облик и снизошел на землю в качестве гостя злого тирана Ликаона. Ликаон, приготовив для Юпитера постель в своем доме, попытался убить его. Узнав об этом, Юпитер превратил Ликаона в волка; и стал он выть по-волчьи и бродить, подобно бродяге, по полям и рощам.

Под Ликаоном, кажется, имеется в виду еврейский народ. Ведь подобно тому, как верховный бог Юпитер спустился на землю, приняв человеческий образ, Сын Божий так же принял человеческий облик через Воплощение. Варух 3:38: «Позже он явился на землю и ходил среди людей, говоря с

ними». Юпитер пожелал лично поселить Ликаона, то есть еврейский народ, но тот приготовил для него жертвенное ложе, то есть крест, на котором они хотели, чтобы он умер. Поэтому иудейский народ был превращен в волка, и стали евреи бродягами, бегаящими по-волчьи по всей земле, за то, что хотели убить Сына Божьего. Исайя 9:17: «Бог отверг их за то, что не послушали его, и сделались они скитальцами между народов».

Ликаон был жестоким тираном, который, хотя снаружи и казался человеком, разум имел волчий. Когда Юпитер посетил его дом, Ликаон убил человека и предложил Юпитеру вкусить его плоти. Разозлившись на это, Юпитер превратил Ликаона в волка. И таким образом тот, кто был волком тайно, в своей душе, стал им открыто. Овидий пишет: «Со свойственной ему кровожадностью обращается он против овец, получая наслаждение во время убоя. Шерстью становится одежда его, руки становятся лапами. Весь превращается в волка, сохраняя, однако, след от своей прежней формы».

Так и сегодня многие из тех, кто, хотя они и называют себя людьми, то есть кажутся добродетельными, милостивыми и разумными, тем не менее, имеют беспощадный волчий разум. Подобно Ликаону поступают те многочисленные люди, которые безжалостно грабят и карают других, но в то же время подают милостыню и совершают иные благие дела. Такие люди предлагают Богу вкусить плоть человеческую, потому что они грабят и убивают своих подданных и прочих людей, но из их имущества подают милостыню бедным, созывают пиры и совершают другие благочестивые дела. Но, как известно, Юпитер отказывается вкусить от такого банкета и осуждает подобные приношения. Экклезиаст 34:20⁹⁵: «Приносящий жертву из имущества бедняков подобен тому, кто приносит в жертву сына в присутствии его отца». Немногим ранее в той же главе⁹⁶ говорится: «Всевышний не одобряет даров нечестивых». Поскольку эти люди имеют волчью сущность, они в конечном итоге и превращаются в волков, то есть

⁹⁵ На самом деле: Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова 34:20

⁹⁶ Там же; 34:19

становятся великими и печально знаменитыми разбойниками. Они подстерегают овец, то есть бедных людей, и имеют сообщников, то есть злых прелатов и проповедников, использующих в проповеди завывание клеветы и позора. Про этих людей сказано у Софония 3:3: «Суть имеют они волчью». И у Эзопа: «Волчьи законы воцарились в городе».

После этого рассказа Овидий повествует о потопе, ниспосланном Юпитером на землю из-за того, что она преисполнилась зла. Он рассказывает, как после потопа мир был уничтожен, и спаслись только двое людей – Девкалион и его жена Пирра. Для того чтобы узнать, как им возродить человеческий род, пришли они в храм великой Богини. И повелела им богиня Фемида брать и кидать себе за спину кости их великой Матери, то есть Матери Земли. Богиня сказала: «Ослабьте одежды свои и кидайте себе за спину кости вашей Великой Матери». Сразу же, как они выполнили приказание, камни, казалось, потеряли свою твердость и превратились в людей. Так из камней сотворены были люди. Далее сказано: «Камни, брошенные рукою мужчины, стали мужчинами, а те, что были брошены женскою рукою – в женщин преобразились». Таким образом, мужчины произошли из камней, брошенных Девкалионом, а женщины из тех, что бросила Пирра. И поскольку человеческий род был сотворен из камней, в нас до сих пор сохраняется след от этой каменной сущности: наши умы (как говорится) легко укрепляются во зле. Как было верно замечено, «отсюда берет начало твердость нашей расы и наша выносливость к труду. И эти качества являются доказательством того, из какого материала мы сотворены».

Это может быть аллегорически истолковано так, что Бог иногда чудесным образом превращает грешников в праведных людей. Ведь во все времена потоп грехов стремится поглотить человеческий род. И поскольку в описываемые Овидием времена это было так, как будто весь мир обезлюдел, то есть был лишен праведных людей, которые потеряли свою невинность в грехе и тяжести этого наводнения, было необходимо, чтобы Девкалион, то

есть Христос, превратил грешников в праведных людей, и через Воскресение дал им жизнь вечную и наставил их на путь истины. Но каким он образом сделал это? Бросая камни себе за спину, то есть приговаривая этих закаменелых грешников, которых справедливо называют костями земли, потому что они погрязли в жадности и мирских страстях, к скорби и нищете, и поставив небытие за их спинами. Ведь часто камнеподобный и непокорный человек, будучи принуждаем к покаянию через уныние и скорбь, раскаивается и становится богобоязненным. Псалмы 82:17: «Исполни их лица позором, и сами будут искать имени твоего, о Господь!». О том же у Матфея 3:9: «Может Господь и из камней сих воздвигнуть детей Аврааму».

Или скажи, что люди, произошедшие из камней, это те, кто из крестьян перешли в знатное сословие, или те, кто из бедняков превратился в богачей. А те, кого Бог бросает себе за спину, это те, кому он позволяет преуспевать в их грехах. И часто такие знатные и богатые люди, вспоминая свою прежнюю природу, остаются грубыми, жестокими и немилосердными. Иов 41:15: «Сердце его сделалось твердым, как камень».

Когда же потоп отступил, вся обитаемая земля породила множество чудовищных животных, в том числе и великого змея – Питона, которого Феб позже убил своими стрелами. Возгордившись тем, что он убил столь гигантского змея, тело которого занимало три акра земли, Феб начал презирать Купидона, сына Венеры, и злиться на него, носящего лук и стрелы. Стал он говорить, что никто, кроме него, убившего столь великого змея, не достоин этого. Тогда Купидон пожелал, чтобы Феб полюбил прекрасную и девственную Дафну, а сам при этом не был бы любим ею. Так, Купидон послал одну золотую стрелу в сердце Феба, чем разжег в нем любовь. Другую же золотую стрелу, изгоняющую любовь, вонзил он в сердце Дафны. С тех пор Феб не переставая бегал за Дафной. А она с тех самых пор не переставая от него убегала. Поэтому сказано: «Мгновенно один любовью воспылал; другая же даже не желала слышать самого этого слова». Таким образом, чем больше Феб преследовал деву, и чем сильнее умолял ее, тем

сильнее она его избегала: ибо она дала обет целомудрия и поклялась никогда не испытывать влечения к мужчине.

Феб здесь символизирует тех, кто в миру или в монашеской келье похвывается своими достоинствами. Змей означает грешную плоть, яд удовольствий которой довлеет над всем миром и заполняет его. Но многие люди находят в себе силы чтобы одержать победу над змеем, то есть над собственной отравленной плотью. Часто такие люди становятся настолько самодовольными из-за этого, что начинают презирать и ненавидеть Бога Любви, то есть плотское влечение и тех, кто идет по этому пути. Они не считаются со слабостью своей собственной плоти но, напротив, похваляются своим целомудрием. Но, желая смирить их, позволяет им Бог быть израненными стрелами плотского влечения, при этом делая для них недоступными удовольствия женской ласки, чтобы познали они природу своей плоти и не презирали других. Подобным образом поступил Бог с Петром, который, презирая других, сказал: «Если даже все будет скандально в тебе – не искушусь». Но поскольку Бог пожелал так, он упал ниже, чем можно было бы ожидать даже от Иуды. Ибо Бог, как говорит Юдифь, «смиряет тех, кто заботится о себе и славе своей собственными силами».

Или скажи, что Феб символизирует тех, кто домогается мирской славы. И когда эти люди выполняют некую похвальную работу, они чрезвычайно гордятся и хвалятся этим, презирая других. Прекрасная и девственная Дафна – это мирская слава, которую так горячо любят подобные люди, что следуют за ней настолько далеко, как только могут. Это ясно и в отношении множества воинов, устремляющихся на разного рода войны и турниры, чтобы обладать ей. Верно это и по отношению к клирикам, которые ради обладания славой бросают родной дом и отказываются от мирских удовольствий. Справедливо это и в отношении лицемеров, претерпевающих ради славы муки покаяния. То же можно сказать и об амбициозных людях, которые пытаются добиться расположения этой девы льстивыми речами. Ибо нет для всех вышеперечисленных людей ничего более улаждающего, чем

эта девушка; ничего прекраснее, чем ее вид; и ничего более восхитительного, чем ее члены. Потому что Феб заметил Дафну и желал обладать ею именно из-за красоты ее тела, раболепно взывая к своей любимой. Поэтому Овидий пишет: «Он смотрит на ее волосы, ниспадающие вдоль шеи; на ее глаза, сверкающие подобно звездам; видит ее губы, которыми невозможно налюбоваться. Он прославляет ее руки и голые плечи. И думает он: “Насколько же лучше то, что сокрыто”». И несколько ниже: «Встречный ветер привел ее одежды в движение и обнажил ее тело. Легкий бриз колыхал ее золотые локоны, как будто она бежала. И ее красота была усилена этим полетом». Далее следует: «О Нимфа, дочь Пенелопы, стой, молю!».

Так и происходит с теми, которые упомянуты выше, ибо и они преследуют мирскую славу, домогаясь ее. И эта мирская слава имеет несколько частей, одинаково желанных для этих людей. Ее голова – это высокие почести; руки – это объятия любви; живот – это стремление к удовольствию; глаза – жажда знаний; а волосы – это процветание безбедной жизни. Ибо все это радует Феба, то есть тех, кому дорога пустая слава мира, тех, кто страстно желает и домогается ее. Но по воле Божьей происходит так, что Дафна, то есть мирская слава, презирает и избегает таких нескромных влюбленных. Ведь сказано у Экклезиаста 11:10: «Если будете преследовать ее, не настигнете». Об этом говорит и Хьюго (Hugo): «Таково благочестивое свойство славы, что она бежит от тех, кто преследует ее, а выбирает тех, кто избегает ее».

Далее Овидий говорит, что прекрасная Дафна, очень уставшая от погони Феба, который желал осквернить ее, чтобы сохранить свою непорочность, попросила богиню земли Теллью (Tellure) забрать у нее ее красоту, ставшую причиной и поводом для стольких скорбей. И богиня, жалея Дафну, превратила ее в лавровое дерево. Ноги ее вдруг сделались гладкими и превратились в корни; волосы – в кору; руки – в ветви. И так вся она целиком преобразилась в лавр, избежала желания Феба и сохранила свое целомудрие, как и поклялась. Как сказано в тексте: «Только окончила молитву, онемели ее члены. Нежная девичья грудь покрылась тонкой корой, в листву

превратились волосы, на месте рук выросли ветви, резвые прежде ноги медленными корнями стали. Осталась только ее сияющая красота».

Феб может означать Дьявола, а Дафна – христианскую душу. Потому что Дьявол никогда не перестанет манить эту деву, то есть душу, искушениями, чтобы склонить ее ко злу и, подчинив себе, уничтожить ее грехами. Так что душе следует избегать искушений и возможностей совершить грех, и просить богиню земли, то есть Христа, вырвать ее из рук Дьявола, придав ей иную форму. И поэтому душа должна стать лавром, то есть стать религиозной, добродетельной и совершенной, придавая ногам, как корням, правильный курс, надевая кору раскаяния, приобретая ветви добрых дел и никогда не отвергая зелень честной жизни.

Или скажи аллегорически о тех многих непорочных девах, которые, чтобы не быть им оскверненными грехом, постоянно отвергают телесную красоту, из-за которой их преследуют. Подобный случай, как говорят, произошел в Англии с одной монахиней, которую преследовал сам король, желая обладать ею. Эта монахиня спросила короля, за что именно он полюбил ее. И он ответил: «За красоту твоих глаз». Тогда она вернулась домой, вырвала свои глаза и послала их королю, чтобы успокоить его страсть. Эта монахиня слышала слова Екклесиаста 21:2⁹⁷: «Беги от греха, как от лица змея».

Поскольку Дафна была превращена в лавр, это дерево получило второе название – «дафна». А Феб даже после произошедшей с нимфой метаморфозы все еще продолжал нежно любить, ласкать и обнимать дерево, которым она стала, и относиться к нему с особыми почестями. Поэтому говорят, что лавр – это дерево, посвященное Фебу. Он пожелал, чтобы из лавра делались его венки, кифара и стрелы. Также по воле Феба лавровым венком с тех пор стали короноваться победители. Кроме того, бог пожелал, чтобы лавр (поскольку он был символом императорского дома), дуб и другие родственные деревья защищали от удара молнии. И, наконец, Феб пожелал, чтобы лавр круглый год оставался зеленым, и потому лавр – это

⁹⁷ На самом деле: Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова 21:2

единственное дерево, никогда не теряющее своих листьев. Как свидетельствует сам Овидий: «Но и в этой новой форме продолжает Феб любить ее, вызывая: “Раз не можешь теперь быть моей невестой, станешь ты моим деревом. Мои волосы, моя кифара и мои стрелы будут навечно переплетены с тобою, о Лавр! И как вечно молоды будут локоны на моей голове, так и ты навечно сохранишь красоту своих листьев”».

Лавр этот символизирует крест, который, безусловно, посвящен Фебу, то есть Христу, поскольку был связан с ним телесно. Он должен быть для нас венком чести и славы, лирой хвалы и благодарения, стрелами Слова Божьего и святой проповеди, славой победы над каждым искушением, спасением от молний Божьего осуждения и вечного проклятия, и, самое главное, любовью к вечной славе и будущему спасению. Ибо все это выражено в кресте. Как говорит Христотом (Christoto.; ?): «Крест есть надежда христиан, победа над пороком, поводыр для слепых, путь для новообращенных, посох для хромых, утешение для бедных, дерево воскрешения и лес вечной жизни».

После этого Овидий повествует об Ио, дочери Инаха, бога реки, которую полюбил Юпитер за ее красоту. В тот день, когда это случилось, погода была ясной, но Юпитер скрыл землю огромным облаком, чтобы его не было видно, а затем похитил нимфу и совратил ее. Овидий пишет: «Тогда бог покрыл мраком землю, схватил убегавшую деву и целомудрие ее похитил».

В данном случае Юпитер может символизировать разбойников и земных правителей, которые похищают дочерей рек, то есть захватывают и присваивают себе владения бедняков. Но чтобы Юноне, то есть прелатам и чиновникам, не стало известно об этом, они скрывают свои деяния облаками зла, диверсий и ложных оправданий. Поэтому Церковь поет: «Я вижу облако, объяввшее весь мир».

Поскольку Юпитер опасался что Юнона раскроет его измену с его любовницей Ио, он сотворил завесу из облаков, чтобы его не было видно, а вдобавок превратил Ио в корову, благородную и красивую. Овидий пишет: «Юпитер, предчувствуя приход своей супруги, превратил дочь Инаха в

белоснежную телицу».

Разбойники, кажется, действуют похожим образом. Потому что когда они боятся, что их тайные деяния будут раскрыты, они ждут темного, тайного времени и превращают невинную девушку в телицу, то есть в распутницу, меняющую верхнюю одежду на легкую тунику, тунику на сапоги (*thunica in caligas*), а накидку для головы на распущенные волосы.

Или скажи, что Юпитер – это Дьявол, который, не желая чтобы Ио, то есть душа, с которой он предается греху, стала известна Юноне, то есть была возвращена Церкви, превращает ее в телицу, то есть делает ее рабой плоти, приверженной греху и чуждой всякой духовности. И через это Дьявол держит душу в своей власти. Псалмы 105:20: «Они променяли славу свою на изображение вола, ядущего траву».

Затем жена Юпитера Юнона упросила у него себе в подарок упоминавшуюся выше телицу Ио, и, получив, отдала ее под опеку пастуху Аргусу, который был до такой степени бдительным, что голова его была усеяна сотней глаз, только по два из которых могли спать одновременно. Овидий пишет: «Сотней глаз была опоясана глава Аргуса, из которых только по два за раз отдыхали». Но в этой местности был волшебник по имени Меркурий, который по приказанию Юпитера принял облик пастуха, взял посох, наводящий сон, и сладкозвучную свирель и с их помощью усыпил Аргуса. Как только он заснул, Меркурий убил стража, освободил Ио из под его власти и вернул ее Юпитеру, который, в конце концов, превратил ее из телицы обратно в девушку. Овидий пишет: «Повержен ты, Аргус. Померк свет жизни, заполнявший множество твоих глаз, и тьма захватила сотню твоих очей».

Юнона, жена Юпитера, означает здесь Церковь – невесту Христову. Молодая девушка Ио, подаренная Юпитером Юноне, символизирует христианский народ, переданный Христом под опеку Церкви. Аргус – это прелаты и земные правители, поставленные Церковью в качестве пастырей и судей и которым Ио, то есть христианский народ, передан под наблюдение.

Как сказано в Бытии 46:34: «Мы рабы твои и пастухи». Поскольку пасторы Церкви должны быть осмотнительны и наблюдательны, говорят, что у них сто глаз. Действительно, их голова, то есть их разум, должна быть усеяна сотней глаз, чтобы они могли следить за всем, что происходит вокруг них. Они похожи на животных, изображенных у Иезекииля в первой главе, которые были исполнены очей спереди и сзади, поскольку предусмотрительность прелатов должна распространяться как на прошедшее, так и на будущее время. Меркурий, то есть волшебник, превративший себя, как говорят поэты, из мужчины – в женщину, символизирует льстецов, с легкостью изменяющих свое поведение в зависимости от ситуации на такое, которое, по их мнению, наиболее всего благоприятствует случаю. Такие люди то проявляют себя мужчинами, жестко порицая людей за глаза, то обнаруживают женские качества, мягко заискивая перед присутствующими рядом с ними. Поэтому здесь особенно подходит сказанное в послании к Коринфянам 9:22: «Я стал всем для всех». Они всегда имеют при себе свирель, то есть приятные и приличествующие случаю слова, «свирель сладкоречивую» и т.д. Притчи 11:9: «Притворными речами обманывают ближнего своего». Также Притчи 16:29: «Муж опасный развращает ближнего своего и ведет его по пути недоброму».

Далее скажи, что богиня Юнона, жена Юпитера – это Церковь, невеста Христова, которая поручает Аргусу, то есть некоему осмотнительному прелату, опеку над Ио, то есть поручает ему контроль за соблюдением его паствой правил благочестивой жизни. Но верно сказано, что волшебник Меркурий – это льстецы, окружающие прелатов и начальников и ведущие себя с ними таким образом, что заставляют их уснуть в своих грехах. Ведь как только они прикасаются к прелатам жезлом своей власти, то есть начинают заискивать перед ними, они мгновенно повергают прелатов в сон клеветы и, таким образом, при помощи своей лести, заставляют прелатов погибнуть. Смотри Исход 7:20, где сказано, что когда река была поражена этим жезлом, она обратилась в кровь. Ибо те, кого хоть едва касается жезл

мирской власти, мгновенно становятся рабами плоти и людьми кровожадными. Таким образом, в конечном итоге из-за лести этих волшебников самообладание покидает Аргуса, то есть начальников и прелатов, и они предаются проклятию вечной смерти. Таких начальников персонифицирует Олоферн, которому женщина отрубила голову, пока он спал. И действительно, многие начальники теряют свои головы из-за женщин, то есть из-за услужливых людей и льстецов, отрубающих им голову и уносящих ее прочь. Иудифь 14:16: «Повержен на землю Олоферн и головы его нет на нем».

Или скажи, что Аргус – это Дьявол, который держал в своей власти Ио, обращенную в телицу, то есть грешную душу. Но Меркурий, то есть Христос, который превратился из мужчины в женщину когда Бог стал человеком, то есть когда Слово стало плотью, взял свирель человечности и (с ее помощью) усыпил Аргуса, то есть Дьявола, и победил его деревом креста. Он освободил Ио, то есть человеческую природу, своей властью и, наконец, преобразил ее из телицы обратно в женщину, то есть из грешной души сотворил душу праведную.

Далее Овидий повествует о том, как Ио, превращенная в телицу, пришла к реке своего отца и увидела в ее отражении свои рога и то, что она потеряла свою прежнюю красоту. Обнаружила она и то, что речь ее стала мычанием. Содрогнувшись в ужасе от самой себя, побежала она, наконец, к реке Нил. Там она подняла глаза к Юпитеру и умоляла его из телицы превратить ее обратно в молодую девушку. Овидий пишет: «Когда Ио попыталась заговорить, у нее вырвалось только коровье мычание. Звук собственного голоса начал вселять в нее страх, вида своих рогов она пугалась. В ужасе от самой себя она бежала».

Так происходит, когда падшая душа, превратившаяся из подруги Божьей в ничтожную грешницу, отправляется к реке Священного Писания, которая является рекой Бога-Отца. Она может быть уверена в том, что в водах этой реки отразятся рога ее гордыни и самовосхваления, мычание ее бесчестия и

позора и коровья форма ее звериной плотской жизни. Поэтому, находясь в ужасе от самой себя, она должна искать реку Нил, то есть реку слез, и молить Юпитера, то есть Бога. И таким образом она сможет добиться восстановления своей прежней формы. Плач Иеремии 1:8: «Она вздохнула и обернулась назад».

После этого Овидий рассказывает, что когда отец Ио, бог реки Инах, увидел, что она стала телицей, он сильно опечалился и сказал ей в смятении: «Ах, горе мне (*Me miseru*)! Ты ли дочь моя, которую искал по всей земле? Воистину, потерять тебя было меньшим несчастьем, чем вновь обрести! Я в неведении уже готовил для тебя брачные обряды, надеясь сначала на зятя, а потом и на внуков! Теперь же из стада должна будешь ты взять себе мужа, из стада же будет и твое потомство!».

Точно так же вопиет Бог или прелат, когда его дочь, то есть благочестивая душа, превращается в телицу, то есть становится душою грешной. Ведь в то время как душа должна по причине своей слабости сочетаться браком с Богом и ангелами в надежде на благодать в настоящем и славу в будущем, она, тем не менее, часто выбирает себе в компаньоны приспешников ада, то есть Дьявола, плотские влечения и мирскую суету, сочетаясь с ними злыми желаниями и зачиная от них дьявольское потомство. И таким образом она меняет собственную славу на образ тельца, поедающего сено. Поэтому и говорит Бернард (?) в своих Медитациях (*Meditationibus*): «О, душа, отмеченная образом Божиим, украшенная Его подобием, исполненная духа, способная на блаженство и т.д. Что общего ты имеешь с плотью? Узри что значит оставить Бога и выбрать Дьявола!».

Далее Овидий рассказывает, что когда Ио, превращенная в корову, была освобождена из-под власти Аргуса, она пришла к реке Нил и «опустившись на колени на берегу реки она подняла лицо к небу, одновременно подняв и голову, поскольку только таким образом могла она теперь смотреть вверх; казалось, она озвучивала все свои горести и умоляла Юпитера положить конец ее несчастьям». Тогда Юпитер превратил ее обратно из телицы в

женщину, восстановив ее прежнюю форму. Овидий далее: «Ио получила назад свой прежний внешний вид и стала такой, какой была раньше. Грубые волосы опадают от ее тела, ее рога исчезают, ее большие круглые глаза становятся меньше, огромный рот сужается, ее плечи и руки возвращаются в свое прежнее состояние, а копыта исчезают, и на каждом из них снова появляется по пять пальцев. Не осталось в ней никаких следов от телицы, кроме, разве что, сияющей белизны ее тела. Но, хотя она и получила назад свою прежнюю форму, она все еще была робкой в попытках вернуть свою утраченную речь, потому что боялась замычать, подобно корове».

Таким и должно быть первоначальное религиозное поведение тех, кто, убежав от Аргуса, то есть от Дьявола, достиг реки преданности, превратившись из телицы в женщину, то есть сменив путь греха на путь праведности. Ибо такие люди должны бояться говорить. Молчать полезно и для тех, кто недавно обратился, чтобы не мычать им, подобно коровам, то есть подобно нескромным людям и рабам плоти. Притчи 11:8: «Глупец, если будет молчать, будет считаться умным». Книга пророка Амоса 5:13: «Поэтому благоразумные будут молчать в это время, ибо злое это время».

Или скажи, что возлюбленная Юпитера, то есть душа – подруга и невеста Христа, иногда превращается в телицу, то есть становится звероподобной и пораженной грехом, и подчиняется Аргусу, то есть Дьяволу. Однако в конечном итоге Юпитер освобождает ее из-под власти Аргуса, то есть Дьявола. И тогда она бежит к реке слез, то есть к исповеди и таинству крещения, превращаясь, таким образом, из души, погрязшей в грехе, в душу праведную, и возвращаясь к прежней любви, потерянной ею через грех. Тогда Юпитер возвращает душе ее прежний человеческий облик, то есть наставляет ее на путь благочестивой жизни, и после смерти помещает ее на небеса, причисляя к богам небес, то есть к святым и ангелам. Книга премудрости Силомона 5:5: «Вот так они причислены к сынам Божиим и имеют жребий среди святых. И превосходят они звезды собственным сиянием». Бытие 1:17: «И установил он звезды на своде небес». Книга

премудрости Соломона 3:7: «И воссияют они как искра, бегущая по камышу».

Далее повествует Овидий о нимфе Сиринге, которую полюбил бог Пан. Когда он пожелал похитить и обесчестить ее, нимфа, не пожелав этого, убежала от него к реке Ладон, попросив реку преобразить ее. По своей просьбе она была превращена в тростник. Позже из этого тростника будет сделана свирель, при помощи которой Меркурию удалось усыпить Аргуса. Так, благодаря этому превращению, сумела Сиринга уберечь свой голос (ос; уста?) от распутства Пана. Овидий: «И поэтому стебли неровного тростника сложенные вместе и скрепленные с помощью воска до сей поры сохраняют той девушки имя». То есть эта свирель была названа «сиринга».

Эта нимфа может персонифицировать собой строптивую и грешную душу, презревшую дружбу Бога, и обратившуюся к реке, то есть к наслаждениям мира сего. Подобного рода люди часто превращаются в тростник, то есть становятся тщеславными, зловредными и суетными людьми, которые, подобно тростнику, легко ломаются грехом и колышутся от малейшего ветра легкомыслия и суетной славы. Об этом сказано у Матфея 11:7: «Что искали вы в пустыне? Траву, колышимую ветром?».

Иногда такие люди становятся свирелью в руках Меркурия, то есть Дьявола. Ведь Дьявол очаровывает и обманывает слушающих его, как это происходит с еретиками, советующими распутное и злое; и со старыми сводницами, которые когда-то были нимфами, то есть молодыми и красивыми, а потом превратились в тростник, став грязными и сухими. Все эти люди, находясь в реке плотских наслаждений, в конечном итоге были схвачены Дьяволом и сделались его свирелями, то есть развратителями и обманщиками.

На этом заканчивается первая глава морализации «Метаморфоз».